

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050082

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
10. BAND · 1930

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE




VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

BV
170
J3
1973
v. 10

**JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT**
10. BAND · 1930

10, 1930

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 10. Bandes · 1930 (1931 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1977 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe
und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses
urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer,
mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1977

ISBN 3-402-09411-8

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Aufsätze:

Zwei Blätter eines Sakramentars in irischer Schrift des 8. Jahrh. aus Regensburg von Petrus Siffrin OSB	1
Fragmente eines um die Jahrtausendwende in beneventanischer Schrift geschriebenen Vollmissales aus Codex Vatic. lat. 10 645 von Alban Dold OSB	40
Die Kommunion an den drei letzten Kartagen von Peter Browe SJ	56
Liturgie, Romantik und Restauration von Anton L. Mayer	77

Miszellen:

<i>Σωτήρ τῆς οἰκουμένης</i> von Otto Weinreich	142
Antike und christliche Tempelaufschriften von Odo Casel OSB	143
Tempel und Tempelkult der Juden in der frühen Makkabäerzeit von Hugo Bévenot OSB	145
Die liturgischen Texte aus Exodus und Leviticus im Lichte der neuen römischen Vulgata-Ausgabe von Friedrich Stummer	151
Ein christliches Amulett? von Alban Dold OSB	161
Die marianische Antiphon „Haec est praeclarum vas“ noch heute in Paderborn im Gebrauch von Alban Dold OSB	161
Zum Feste der Divisio apostolorum von Willibrord Hug OSB	162
Zum formgeschichtlichen Verständnis des <i>ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος — ἐλέησον ἡμᾶς</i> von Hieronymus Engberding OSB	168
Die Genesis- und Proverbienlesung der koptischen Quadragesima und Karwoche von Odilo Heimig OSB	174
Kultische Probleme auf dem ersten Religionspsychologischen Kongreß zu Erfurt 1930 von Hermann Franke	180

Literaturbericht 1930:

Allgemeines von Odo Casel OSB	183
Beziehungen zur Religionsgeschichte (mit Ausnahme des Alten Orients) von Odo Casel OSB	244
Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr	256
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB	283
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert (Bericht über 1928—1930) von Odilo Heimig OSB	323
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer	351
Liturgiegeschichte von 1500—1800 von Johannes Pinsk	394
Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert von Urbanus Bomm OSB	414
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	423

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Zwei Blätter eines Sakramentars in irischer Schrift des 8. Jahrh. aus Regensburg

(Berlin, Preuß. Staatsbibl. Ms. lat. fol. 877).

Von Petrus Siffrin OSB (Jerusalem).

Bei einem Besuch der Staatsbibliothek in Berlin zeigte mir der Direktor der Handschriftenabteilung, Herr Dr. Degering, ein kürzlich erworbenes Sakramentarfragment, das er gerade zur Herausgabe vorbereitete. Immer wieder durch andere größere Arbeiten abgezogen, konnte er die Veröffentlichung nicht so bald vornehmen und überließ in großer Freundlichkeit sie mir. Eine große Mühe macht das Lesen des Bruchstückes. Das Blatt ist ganz durchfettet, und die Buchstaben der einen Seite scheinen auf der anderen durch. Eine Photographie ist somit sehr erschwert. Der H. Direktor selbst besorgte mir eine sehr getreue Abschrift, überließ mir auch seine paläographischen Beobachtungen sowie Angaben über Herkunft und beantwortete notwendige Rückfragen mit großer Freundlichkeit. Für die selbstlose Güte, mit der H. Direktor trotz vieler aufgewandter Zeit, Mühe und Arbeit sich von dem Fragment trennte, die weitere Bearbeitung und Veröffentlichung mir überließ, sage ich verbindlichsten Dank. Ferner danke ich ihm auch noch, daß er meiner Bitte entsprach und das Blatt zu einem Versuch an das Palimpsest-Institut der Erzabtei Beuron sandte. Mit dem oft erprobten Verfahren brachte Alban Dold OSB bei seiner unbesieglischen Ausdauer endlich Aufnahmen zustande, die nach jeder Hinsicht zufrieden stellen, Schrift und Text der einzelnen Seiten klar und deutlich darbieten. Auch Herrn P. Dold sage ich hiermit herzlichen Dank.

1. Heimat und Schrift der Blätter.

An den Anfang der Untersuchung setze ich die mir gewordenen Mitteilungen des H. Direktors Dr. Degering, gekennzeichnet durch die Anführungszeichen:

„Das paläographisch und inhaltlich interessante Blatt hat die Staatsbibliothek vor kurzem aus der Hinterlassenschaft eines Regensburger Buchbinders erworben, der es offenbar von dem Einbanddeckel eines alten Buches losgelöst hat. Irgendwelche Spuren vom Inhalt desselben oder von seiner Bibliotheksheimat, wie sie Titelaufschriften und Signaturen bieten würden, sind dem Blatt nicht haften geblieben; denn was für eine Beziehung die ganz links oben auf Blatt 2r stehende Zahl 1653 haben mag, liegt ganz im Dunkeln. Es bleibt also nur die Regensburger Werkstatt als Anhaltspunkt für die Herkunft unseres Blattes übrig, und es ergibt sich daraus, freilich nicht die Sicherheit, aber doch wohl eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß der alte Band, von dem es durch den Buchbinder losgelöst ist, aus einer der Regens-

burger Kloster- und Stiftsbibliotheken stammt, und damit auch wieder die weitere Wahrscheinlichkeit, daß das Fragment selbst aus einer Regensburger Handschrift stammt.

Das Blatt mißt in der Höhe 328 mm. In der Breite mißt es jetzt 458 mm. Da aber an seiner einen Seite ein Streifen von 28 mm Breite abgeschnitten ist, stellt sich die ursprüngliche Gesamtbreite desselben auf 486 mm, so daß also in der alten Handschrift für das auseinandergefaltete Doppelblatt sich eine Blattfläche von 328:486 mm ergibt, für das Einzelblatt eine Fläche von 328:243 mm.

Diese Blattfläche nun ist in zwei Spalten beschrieben, für welche der Schriftraumen in Blindlinien vorgezeichnet ist. Derselbe ist sehr sorgfältig und regelmäßig angelegt, derart, daß jede Spalte vorn und hinten durch zwei Linien begrenzt wird, die 8 mm voneinander entfernt laufen. Der Abstand der äußersten Rahmenlinien beträgt 190 mm, der Zwischenraum zwischen den beiden Spalten mißt 18 mm. Um den Raum zwischen den vorderen Doppellinien der Spalten treten die Initialen der Orationsanfänge vor die genau an der zweiten Linie beginnenden Zeilenanfänge aus der Spalte heraus. Die zweite Schlußlinie der Spalte, die als äußerste Grenze derselben dienen sollte, ist nicht selten vom Schreiber mit einem, ja selbst mit mehreren, jedoch dann kleiner geschriebenen Buchstaben überschritten. Jede Spalte hat 23 Zeilen, deren Blindlinien durch den ganzen Rahmen hindurch ohne Unterbrechung zwischen den beiden Spalten gezogen sind.

Die Schrift ist, wie schon unsere Überschrift besagt, die irische und zwar die sogenannte runde irische Schrift. Bei dem monumentalen Charakter dieser Schrift, der zugleich ein starkes Moment ihres Konservatismus bildet, ist es natürlich schwer, vollgültige Anhaltspunkte für eine genaue Datierung unseres Fragmentes zu gewinnen, zumal bekanntlich über die Datierung der übrigen dieser Schriftgattung angehörigen Handschriften selbst noch die Meinungen sehr geteilt sind und nicht jene Sicherheit herrscht, welche die notwendige Voraussetzung für die richtige Einordnung desselben in ihre Reihe sein würde.

Was nun die Schrift unseres Fragmentes in ihren Einzelheiten betrifft, so finden sich folgende bemerkenswerte Eigenheiten:

Der Buchstabe a ist in drei Formen vertreten. Bei weitem am häufigsten findet sich die aus zwei c zusammengesetzte irische Normalform. Daneben erscheint aber auch in Zeilenschlüssen als letzter Buchstabe oder in den über den Schriftraum hinausragenden Zeilenenden das gewöhnliche Minuskel-a,“ dessen Schenkel dann in einer feinen, bis zur mittleren Buchstabenhöhe geschwungenen und mit einem Punkte abschließenden Linie endet. „An Wortanfängen verwendet der Schreiber viermal ein a mit Dreieckansatz von der Form, wie er es vergrößert auch als Initiale gebraucht.

Das c ist besonders an Wortanfängen zuweilen etwas höher als normal.

Vom d finden wir zwei Formen, die gerade (= Minuskelform) und die runde (= Unzialform) und zwar in annähernd gleicher Anzahl (Minuskelf. 51-, Unzialf. 47mal), ohne daß sich ein bestimmtes Prinzip über die Wahl der einen oder der anderen Form feststellen ließe.

Die normale Form des e ist die alte unziale. Wo dieses e am Wortende oder am Zeilenende steht, erhält die Zunge desselben meist eine mit einem Punkte abschließende Verlängerung. Außer der Normalform wird in Liga-

turen mit nachfolgendem n, p, r und s eine etwas höhere Form gebraucht, deren Zunge gleich durch den Anstrich des folgenden Buchstabens ersetzt wird.

Der untere Querstrich des unzialen f wird sehr lang gezogen, so daß er stets mit dem folgenden Buchstaben zusammenstößt.

Das g hat einen verhältnismäßig kleinen Kopfstrich. Seine Schleife beginnt erst unterhalb der Zeile und ist ziemlich groß.

Neben dem normalen sich zwischen den Mittellinien haltenden i, das im Worte und am Wortschlusse die Regel ist, findet sich ein überhöhtes I an den Wortanfängen 34mal gegen 9 Fällen von normalem i. Ein geschwänztes j findet sich in der Endung -tj zweimal.

m kommt nur in der Minuskelform vor. Dagegen finden sich von n beide Formen, die Minuskel- und die Unzialform, doch überwiegt die Minuskelform.

Neben dem gewöhnlichen verwendeten q mit rundem Bauche steht einmal ein q, dessen runde Bauchlinie durch eine eckig gebrochene, einer schräg-stehenden 2 ähnlichen Zierlinie aufgelöst ist.

Vom r gebraucht der Schreiber zwei Formen, die unziale mit verlängerter Vorderhast und die kursive, vom kursiven n nur durch eine kleine Ausbiegung der Schlußhast nach rechts unterschiedene Form. Dieses kursive r unterscheidet sich so wenig vom n, daß man erst ganz genau hinsehen muß, um den Unterschied zu merken. Das Verhältnis, in dem beide Formen vorkommen, ist ungefähr das, daß von drei r eines die unziale, die beiden anderen die kursive Form haben.“ Beim kursiven r geht am Wortende, wie beim unzialen a, die Schlußhast in eine dünne, mit einem Punkt abschließende Linie über. Am Zeilenende biegt die Schlußhast schon in einer halben Buchstabenhöhe in diesen feinen Strich aus und endet mit einem Punkt; das r gleicht dann dem r der Halbunziale.

„Für s stehen drei Formen, von denen die bei weitem am meisten verwendete die runde Unzialform ist. Daneben gebraucht der Schreiber zwei der Kursive entstammende Langformen, von denen die eine, die häufigere Form, durchaus dem r der karolingischen Minuskel gleicht, während die zweite aus einem oben in flacher Krümmung weit ausladendem Schaft ohne Ansatz gebildet ist. Diese Form kommt außer in der Ligatur st nur einige Male vor.“

Der Schaft des t ist nach Art des c gerundet; der Querbalken ist gerade, am Wort- und Zeilenschluß etwas nach oben langgezogen und in einen Punkt endigend.

Die Buchstaben b und l zeigen die irischer Schrift eigene nach links geneigte dreieckige Verdickung des oberen Schaftes; der Schaft jedoch ist gerade, nur unten nach rechts gerundet. Der Buchstabe p weist zweimal in demselben Wort eine gebrochene Unterlänge auf, sonst immer die unziale Form.

Die Initialen haben die gleiche Form wie die anderen Buchstaben, nur größer, etwas verziert und mit roten Punkten umsäumt. Die Aufschriften der Formulare, rot ausgeführt, unterscheiden sich weder in Größe noch in Form von der anderen Schrift.

„An Ligaturen gebraucht der Schreiber ae, em, en, ep, es, et, st und tj. Zu der Ligatur ae ist das kursive a verwendet,“ an dessen Schenkel sich Auge und Zunge des e anfügen. „Zu den e-Ligaturen wird das e überhöht. Für et finden sich zwei Formen,“ je nachdem die e-Zunge zum Schaft oder zum Quer-

balken des t gebraucht wird. Zur Ligatur st ist ein kursives, langförmiges s verwendet.

„An Kurzzeichen finden wir den wagerechten Strich (mit eckigem dünnen Anstrich von oben und dickem scharfen Abstrich nach unten) für entfallendes m, den Haken in p^r für -er, den Doppelpunkt: für entfallendes -us und -ue; für letzteres auch einmal den Strichpunkt ;. Außerdem ist natürlich der wagerechte Strich, manchmal leicht geschwungen, allgemeines Abkürzungszeichen in Kontraktionen und Suspensionen,“ steht dann inmitten über den beiden letzten Buchstaben. Der Durchstrich in l dient als Abkürzungszeichen bei kl.

„An Suspensionen kommen vor: commo: 10 und com: 15 = *communem*; ian = *ianuarias*: 7; kl = *kalendas*: 7; lu = *laudant*: 2; nt = *natali*: 7 — die drei letzteren sind eine Mischung von Suspension und Kontraktion —; omnip = *omnipotens*: 17; orat = *orationes*: 7 popu = *populum*: 6, 16 und endlich die Präfationssigel in der ursprünglichen Form UD = *Uere dignum*: 2, 9, 13, 14, 23.

An Kontraktionen sind vertreten: ds, dm, dne, dnm, xpi, xpm, ihum, moriam = *memoriam*, qum = *quoniam*, sci, scificet, sco, spu. Weder *noster* in seinen verschiedenen Formen noch *quaesumus* werden gekürzt.“

Als Satzzeichen dienen am Schluß der Orationen drei Punkte, dreieckig gesetzt; einmal folgt ihnen noch ein Komma. Um abgekürzte Worte gegeneinander abzugrenzen, wird ein Punkt in halber Buchstabenhöhe gebraucht, z. B. in der Überschrift der Stephansmesse. Demselben Zweck dient wohl auch der Punkt, in den die Verlängerung der Buchstaben a, e, r, t am Wortende übergeht; am Schluß der Orationen verbindet er sich mit dem Interpunktionszeichen zu einer Gruppe von 4 Punkten Zuweilen soll diese in einem Punkte endende Verlängerung genannter Buchstaben nur die Zeile ausfüllen. Auch m und s haben am Wortende wiederholt einen Punkt in halber Buchstabenhöhe nach sich.

Bei der Silbentrennung zieht der Schreiber den einfachen Konsonanten zur folgenden Zeile, zwei Konsonanten trennt er: *cog-noscimus* 1, *nes-cius* 2, *tran-sire* 21, *hos-tiae* 22, aber der Aussprache entsprechend: *de-precamur* 15, *cele-bratur* 22; bei dreien handelt er verschieden, wobei wieder die Aussprache den Ausschlag geben mag: *arc-hangelis* 1, *sub-stantiam* 2, *nos-trum* 2, *sollempnitatis* 9. Bemerkenswert ist die Trennung *subi-acet* 17.

Für die Bestimmung der Herkunft richtunggebend ist die Verdoppelung von s, die in Handschriften insularer Provenienz¹ anzutreffen: *quaessumus* (öfter), *infussio* 10, *sexagissimae* XVI. Die Angleichung der Präpositionen an das Haupt- oder Zeitwort ist meist nicht vollzogen: *adpetitus* 14, *adsequendis* 16, *adsume* 21, *conpetentes* 14, *conpraehendat* 6, *inlecebras* 14, *inmortale* 13, dagegen steht: *appetat* 6, *commercium* 13, *immoderatas* 14. Die Aspiration fehlt bei *incoauit* 9, steht bei *praeceterhis* 9, *coherceamus* 14.

In der Schreibweise der Vokale finden sich folgende Vertauschungen:

a für au: <i>agmentum</i> 8	depraecamur 15
ae für e: <i>Aecclesiae</i> 21	praeces in den Aufschriften
conpraehendat 6	praetiosae 9
sempiternae 7	salutare 15 (verbessert)

¹ Bezgl. der Vertauschung der Vokale und Verdoppelung der Konsonanten in Hss. insularer Herkunft vgl. A. Souter, *Pelagius expositions of thirteen epistles of St. Paul. Introduction* (Texts and Stud. 9 [1922] p. 236; 296.

e für ae: merorem 13	i für e: laetimur 15
pie 16	i für ii: mysteris 20
c für i: caeleste 4	o für u: communicantes 3
intellegat 6	communicaret 2
relegiosa 14	iocunditatis 14.

Die Blätter zeigen auf jeder Seite eine verbessernde oder zufügende Hand. Die Verbesserungen sind zunächst Rasuren, wodurch Schreibfehler beseitigt werden: no//s aus nobis 5, leuita/e aus leuitate 7, praeceter/is aus praeceterhis 9, d/ne aus dme 10, incursib/us aus incurrib:us 19; an einigen Stellen ist der radierte Buchstabe nicht mehr wiederzuerkennen. Dann sind es notwendige Änderungen im Text: lis aus lux 1, tribuunt aus tribuat 8, aeternis (fehlerhaft statt aeternitas) aus aeterna 13, salutari aus salutare 15; der fehlerhafte Buchstabe wird durch einen darunter, bei a auch mitten hinein gesetzten Punkt getilgt. Oder es sind andere Verbesserungen z. B. agmentum statt Agmentum 8, peccata statt pecata 13. Die Zusätze sind zumeist Ergänzungen von Wörtern und Wortsilben des Textes, die der Schreiber übersehen hatte: et noctem 3, (pota)mur 4, (concin)nunt siñe 14, iustificas 20, haec 22. Nur die über inuisibilium eingefügte Präposition *in* ergibt eine neue Lesart: *in inuisibilium*. Die Schrift dieser Nachträge und Verbesserungen weist, soweit es sich bei dem kleinen Umfang sagen läßt, dieselben Merkmale wie die Hauptschrift nur kleiner auf.

Der verbessernden Hand sind — abgesehen von obengenannten Vertauschungen der Vokale — einige Fehler entgangen: cumt hronis statt cum thronis 1, omnes militiae statt omni militia 1, aput für apud 2, in similitudinem . . . nasceretur . . . adsumeret (statt qui in . . . nascitur [natus est?]) . . . adsumit oder in . . . nascens . . . adsumens) 2, conpetentes = Lesefehler für conpetenter 14.

Zu bemerken ist ferner, daß der Schreiber die einsilbigen Wörter wie Pronomina und Präpositionen gern mit dem nächsten Wort zusammenschreibt: hocappetat = *hoc appetat* 6, utpronobis = *ut pro nobis* 7, praeceterhis = *praeceteris* 9, tibiis = *tibi sit* und teoperante = *te operante* in 12, in 13 folgende actemporaluiitae = *ac temporali uitae*, depecati = *de peccati*, deperditione-saluatio = *de perditione saluatio*, perfelicitatis = *per felicitatis*, adtristitiam = *ad tristitiam*, adaeterna = *ad aeterna*, in 14 quigloriam = *qui gloriam*. Einige Male trennt er, was zusammengehört: cumt hronis = *cum thronis* 1, deprae camur = *depraecamur* 15.

Ziehen wir zur Zeitbestimmung unserer Blätter noch einige ähnliche Schriften heran, wenn es auch schwierig ist, sie genauer einzureihen. H. Direktor Degering machte mich gütigst auf den Salaberga-Psalter in Berlin² aufmerksam. Die oben aufgezeigten Eigentümlichkeiten der Buchstaben kehren hier wieder: die verschiedenen a, besonders das unziale a am Schluß der Zeile, die doppelten Formen von d, n, r, s, darunter besonders die n ähnliche r-Form, die Dehnung der Zunge des e und des Querstriches bei t am Wort- und Zeilenende, die Ligatur st, der Doppelpunkt als Abkürzung für -ue, der dreifache Punkt als Satzschluß. Verschieden jedoch sind b, g, l. Das unziale a am Zeilenschluß zeigt auch nicht die mit einem Punkt abschließende

² Herm. Degering, *Die Schrift. Atlas der Schriftformen des Abendlandes vom Altertum bis zum Ausgang des XVIII. Jahrhunderts* (1929) Taf. 36.

Verlängerung. Die einzelnen Wörter sind weder durch einen Abstand noch durch einen Punkt voneinander getrennt, nur hier und da durch die Verlängerung des e oder t, sondern folgen sich unmittelbar wie die Buchstaben desselben Wortes. Mehrfach wird ein geschwänztes e gebraucht, das auf den Regensburger Blättern nicht zu finden ist. So ist der Eindruck ein verschiedener. Gemeinsam ist beiden die irische Rundschrift, die verschieden an Zeit und Hand und Ort ein anderes Aussehen erhalten. Auch mit dem schönsten Werk irischer Buchmalerei auf angelsächsischem Boden, mit dem Book of Lindisfarne³, haben die Regensburger Blätter gemeinsame Züge. Dieses Evangeliar zeigt am Zeilenschluß dieselbe r-Form: die zweite Hasta biegt schon in halber Buchstabenhöhe in einer feinen Linie ab und endet in einem Punkt. Das anscheinend vorherrschende Unzial-r ist allerdings breiter gehalten. Die n ähnliche Form des r ist auf der Abbildung nicht anzutreffen. Das Unzial-s herrscht vor, nur in der Ligatur st wird die kursive Langform mit flacher Krücke gebraucht. Das Unzial- und Minuskel-n, das gerade und runde d, die e und t mit Verlängerung der Zunge bzw. des Querstriches, die irische Normalform des a sind mehr oder weniger allgemeine Kennzeichen irischer und angelsächsischer Schrift. Verschieden sind wiederum b und l. Diese b und l scheinen aber in dem Durrow-Evangeliar⁴ zu finden zu sein, das auch unsere n ähnliche Form des r öfter gebraucht. Dieses Evangeliar ist nicht wie die beiden andern genannten Schriften auf northumbrischem Boden, sondern in Irland selbst geschrieben, um 700. So haben wir für die Regensburger Blätter die Möglichkeit, daß sie um die Wende des 7. zum 8. Jh. geschrieben sein können. Auf diese Zeit weist auch hin der sparsame Gebrauch der Abkürzungen, der sich für Kontraktionen auf die „nomina sacra“ beschränkt und im übrigen die Suspension anwendet. Auch der häufige Gebrauch des überhöhten l spricht für den Anfang des 8. Jh. Eine spätere Zeit wäre nicht unmöglich, da die irische Rundschrift sich bis ins 9. Jh. erhalten hat. Aus dem Charakter des Sakramentars gewinnen wir vielleicht noch nähere Anhaltspunkte. Die Schrift wie einige Eigenarten der Schreibweise (Verdoppelung des s) deuten auf eine irische Hand, ohne damit eine Herkunft aus Irland selbst anzuzeigen. Das Sakramentar kann von einem Iren auf dem Festland geschrieben worden sein. Prof. Paul Lehmann (München), dessen Urteil ich mir später noch erbeten habe, und H. B. Bischoff, der seit Jahren an den Hss. von St. Emmeram-Regensburg arbeitet, sind beide der Ansicht, daß unser Fragment aus der 2. Hälfte des 8. Jh. stammen dürfte und ebensogut „angelsächsisch“ wie „irisch“ sein könnte; zu beobachten sei eine Verwandtschaft des Berliner Fragments mit dem sog. Walderdorfer Kalenderfragment (vgl. die Abb. in den *MGH Necrologia*, III tab., 2 Bll s. VIII aus St. Emmeram. — Prof. W. Levison (Bonn) hatte ebenfalls die Freundlichkeit, die Schrift zu beurteilen; er bezeichnet sie als insular, wohl 8. Jh., wohl mehr angelsächsisch als irisch.

³ DACL tom. IV 2 p. 2029 f.

⁴ Eine Schriftprobe in St. Beißel SJ, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (1906) 108. A. Dold OSB macht mich noch aufmerksam auf Tafel 160 in dem mir hier nicht zugänglichen Werk von Zimmermann, *Die vorkarolingischen Miniaturen*.

2. Der Text des Doppelblattes.

Das erste Blatt bietet verschiedene neue Texte. Der Druck folgt daher getreu der Hs. Die Texte des zweiten Blattes dagegen sind bekannt. Nur die Anordnung ist neu. Es genügt die Angabe der Initien und der verschiedenen Lesarten; die wichtigsten Eigentümlichkeiten der Schreibweise sind bereits oben mitgeteilt. Zum Vergleich und Nachweis der Formeln werden folgende Ausgaben beigezogen:

L = Das sogenannte Sacramentarium Leonianum nach der Ausgabe bei L. A. Muratori, *Liturgia Romana Vetus* I (Venet. 1748) col. 303, 361, 383, 469, 473.

V = Das sogenannte Sacramentarium Gelasianum (Ausgaben: L. A. Muratori, *Lit. Rom. Vet.* I, col. 493 ff. oder H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* [1894]), angeführt mit der Formularzählung bei Muratori oder Wilson, wobei die römischen Zahlen die Gruppe angeben und die arabischen Zahlen das Teilformular und seine der Reihe nach gezählten Formeln.

S = *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* herausgeg. von K. Mohlberg OSB (1918).

P = *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Cod. Pad. D 47), herausgeg. von K. Mohlberg OSB und A. Baumstark (1927).

C = *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* herausgeg. von H. Lietzmann (1921).

Nur vereinzelt werden noch folgende Ausgaben und Texte benutzt:

A = *Le Sacramentaire Gélasien d'Angoulême* herausgeg. von P. Cagin (1918).

B = *Codex Sacramentorum Bergomensis* = Auctarium Solesmense Series liturgica Tom. I vol. I fasc. 1 (1900).

Bannister = *Irish Missal*, Vatican Ms. lat. 3325, herausgeg. im *Journal of Theol. Stud.* 9 (1908) 412 ff.

Bickell = Bickell, *Ein neues Fragment einer gallikanischen Weihnachtsmesse* (Zschr. f. kath. Theol. 6 [1882] 370 ff.).

München = Hs. München Clm 6430 saec. IX.

Warren = F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (1881) 174 ff.: *Irish Fragments St. Gall. Ms 1394*.

Einmal werden auch die Weihnachts- und Epiphanieansprachen Leos d. Gr. zum Vergleich angeführt (PL 54, 191 ff. = Leo in N. bzw. E.).

1 UD quia per incarnati uerbi....

lis tuae claritatis infulsit
ut dum uisibiliter dm cog

in
noscimus per hunc inuisi
bilibum amore rapiamur
et ideo cum angelis et arc
hangelis cumt hronis
et dominationibus cumq;
omnes militiae caelestis
exercitus hymnum gloriae

tuae sine fine dicentes

2 UD qui in principio erat
Aput te dm patrem uer
bum per quem facta sunt
omnia qui coaeternus
tibi et in tua atque ex tua
substantia manens

homo factus est et coepit
esse quod non erat et quod
tecum erat esse non de

sinit in saecula et ante
saecula dñ in similitudinē
passionumstrarum
secundum hominem

1 nasceretur et peccati nes
cius habitum peccati car

3 nis adsumeret in sub
stantiam diuinitatis tuae

5 naturam generis morta
lis accipiens ut quod nos

7 trum est suscipiens com
monicaret ille nobis

9 quod suum est : quem lū

et noctem

3 Commonicantes et diem

11 sacratissimum celebran

tes in quo incontaminata

13 uirginitas huic mundo edi
dit saluatorem dnm

15 nostrum ihūm xpm : sed
et moriam: POST COMMONIO

NEM

17 4 Da nobis quaessumus dne

ipsius recensita natiuitate

19 uegetari cuius caeleste

mur

mysterio pascimur et pota

21 5 Huius no//s dne sacramenti

semper natiuitas instau

23 ret cuius nobilitas

1 = S 187. P 6. C 6,3 lis *corr. e lux om. lux inuisibilium m. rec. praem.* in
= CP²: S (ad) amore = PC: S (amorem) et ideo = PC: S (per xpm dnm)
omnes militiae: PC (omni militia) hymnum = O: PC (ymnum) om. canimus
om. scs

2 11/19 cf. s. Leo in N. 1, 2 „Verbum igitur Dei Deus, Filius Dei, qui in principio
erat apud Deum, per quem facta sunt omnia... factus est homo... manens quod
erat assumensque quod non erat“; in N. 7, 1 „In principio... nostra suscipiens,
propria non amittens... deitas, quae illi cum patre communis est... quod erat
esse non destitit“; in N. 9, 2 „Deum Deo Patri credimus coaeternum“; in E. 4, 1
„coaeternus patri Filius“. cf. P 61. C 17, 4: in tua tecum gloria coaeternus.

21/b 1 in similitudinem pass. nstrarum cf. Bannister 418: qui natus est in simili
tudinem passionumstrarum (nicht enthalten in Warren 175 oder B 184)

b 1 peccati nescius cf. s. Leo in N. 1, 1 „peccati totius expertem“ cf. Rom. 8, 3;
Cor. II 5, 21.

b 6/9 ut quod... suum est cf. L 469 (UD ecce enim)

3 = V iv, 5. S 13. P 7. C 6, 4 diem sacr. = VC: SPC (noctem sacr.) add. et noctem
quo = VS¹PC: S²P² (qua) incontaminata = VS: S² (add. beate Marię) PC (in
temerata *praem.* beatae Mariae) dnm nrm ihum xpm: VSO (i. x. dnm nrm)
PC (om.) sed et moriam = V: S (sed et) PC (add. venerantes) cf. s. Leo
in E. 1, 1

4 = L 473. V iv, 6. S 7. P 3. C 5, 3 qs dne: LVSPC (dne qs) ipsius = LV:
SPC (unigeniti filii tui) uegetari = LV: SPC (respirare) pascimur = LSPC: V
(*praem.* et) potamur = LSPC: V (add. Iesu...)

5 = V 1, 4. S 22. P 16. C 7, 8 nativitas: VS¹PC (natalis) S² (novitas natalis)

	C	1 ^v
singularis humanam rep pultit uestutatem p' AD POPU	1	quae in sco martyre stephano tua dona testantur et no
6 Populus tuus dne quacs	3	bis tribuat promptae
sumus semper exsultans redemptionis suae prin cipale munus intellegat ut et deuotus //mente con uenienter hoc appetat et tua ueraciter gratia conpraehendat · per dnm · UII · kl · Ian · ORAT ET PRAECES	5	deuotionis Agmentum: p'
IN NT SCI STEPHANI	9	UD qūm nobis huius sollemp nitatis exordia beatus
7 Omnipotens sempi ternae dñs qui/ primitias martyrum in sci leuita e stephani san guine dedicasti · tribue quaessumus ut pro nobis intercessor existat qui pro suis etiam per secutorib: supplicauit per dnm · SUPER OBLATA	7	leuita stephanus spū scō repletus instituit prin
8 Grata sint tibi dne sacrificia	9	ceps testificationum glo riae xpī primus initiator
	11	confessionis aeternae mortis praetiosae et uitā
	13	perpetuam recepturus
	15	sanguinis dedicator ante omnes caelorum regno
	17	uim faciens · eiusq: direp tor qui summae patriae triumphum martyrio
	19	coronatus praeceter/is incoauit: · p' POST COMMO
	21	10 Prosit nobis d/ne quacs sumus · et sacrificii cae
	23	lestis infussio

nobilitas = VS: PC (nativitas) per = PC: VS¹ (per dnm) S² (per eundem dnm)

6 cf. A 1805. Migne PL 78, 606. Bickell 371. München 15^v semper exsultans:
Bickell München (*praem.* in te) A Migne (*om.*) redemptionis suae principale
munus = Bickell München: A Migne (te redemptorem suum semper) principale
munus cf. L 471 (UD solemnitas enim) tua ueraciter gratia = Bickell: München
A (tuam u. gratiam)

7 = 1 383. V vi, 1. S 42. P 30. C 10, 4. sempiternae = LSPC: V (aeternae) sci =
LV: SPC (beati) existat = LS²PC: VS¹O (assistat) supplicavit = LVS: PC
(exoravit) per dnm: LVSPC (per)

8 promptae deuotionis cf. Missale Gallicanum vetus 697 (prompta deuotione)

9 spu sco repletus: cf. sco spu redundante = L 384 (UD tuae etenim dne) cae
lorum...director: cf. caelo vim faciens...praeriperet = L l. c. initiator: martyr
initiare = L 385 (UD qum non solum) primus initiator...dedicator...in
coauit: cf. B 144 (hic tibi primus dedicatur martyrii nomen hic tibi inchoauit)

(XV Caput Sexagissimae)

11 Fac nos qs dne his muneribus . . .

- a /quibus ipsius uenerabilis = V xvii 2, 3. S 253. P 129. C 35, 3
uenturum = VS: PC (*om.*) celebremus: VSPC (celebramus)
om. per: VPC (per) S (per dnm nrm ihm xpm)

12 Accepta tibi sit dne nostrae = V xviii 2, 3 S 281. P 143

om. per: VP (per) S (per dnm nrm)

13 UD illa quippe festa iam = S 898

iam: S (*om.*) procuraturum est: S (procuratur) aeterna^{is}: S (aeternitas)

- b /gaudia redeat per mero-rem

unde cum angelis: S (per xpm)

14 UD quia competentes atq; = S 300

competentes: S (competenter) *om.* sanctus, sanctus

Post communionem

15 Sumpsimus dne sacramenta = B 284

- a /reficimur salutareⁱ laetimur: B (laetemur) *om.* per
Ad populum

16 De multitudine misericor-diae = V xvii 1, 5. S 245. P 158

confitentem = VSP¹: P² (confidentem) pie = S: VP (pia) affectu: VS (affect-
tum) P (effectu) per dnm: V (per) S (per dnm nrm) P (per dnm)

XVI ORATIONES ET PRAECES

INTER IEIUNIA SEXAGISSIMAE DIEBUS DOMINICIS

17 Praesta nobis omnip. ds ut quia = V xxv 1, 1. S 467. P 283

quia = VS²P: S¹ (qui) per = SP: V (per dnm)

18 Fac nos dne quaessumus tuis = V 3/xii 2. S 107. P 938. C 204, 37

dne qs = V: SPC (dne ds nr) prouenient = S: V (preueniant) PC (pro-
ueniunt) te = SPC: V (*om.*) *om.* per: V (per) SPC (per dnm)

19 Praesta nobis misericors ds

- b /ut placationem tuam totis = V xxv 1, 2. S 320, 1153. P 649

totis: VSP (promptis) noxiis = SP: V (noxios) *om.* per: VSP (per)

Super oblata

20 Suscipe dne quaessumus/deuotorum = L 476. V xviii 6, 3. S 305

dne qs = L: VS (qs dne) tuis = LVS¹: S² (tua) corr. add. iustificas*om.* per: LV (per) S (per dnm nrm)

21 Aecclesiae tuae dne munera = L 478. V xxv 1, 3. S. 321. P 506

om. per: LVP (per) S (per dnm nrm ihm)22 Concede nobis quaessumus/dne frequenter = L 303. V xxv 2, 3./v 3. S 1025.
P 580Concede = VSP: L (Da) corr. add. haec huius hostiae = VSP: L (hostiae
tibi placatae) commemoratio celebratur = LSP: V (v = caelebratum, xxv =
celebratio commemoratur) exseritur: V (exercitum) LS¹ (exercitur) S²P
(exercetur) *om.* per: V (per) S (per dnm nrm) P (per dnm)

23 UD qui curam nostri ea ra-tione = L 361

3. Die Weihnachts- und Stephansmesse des ersten Blattes.

Das erste Blatt führt mitten in eine Weihnachtsmesse mit den Worten der Präfation *lis (lux) tuae claritatis* . . . Es folgt eine Stephansmesse, die leider in der Postcommunio abbricht.

Die eben genannte Weihnachtspräfation (1), noch heute zu Weihnachten gesungen, trat bisher zum erstenmal in dem Sakramentar Gregors (P 6; CO 6, 3) und dann in den sogenannten Gelasiana saec. viii (S. 187) auf. Aber wohl keines dieser Sakramentare kommt als Quelle für uns in Betracht. S bringt die Präfation erst zum 2. Februar, und mit dem Gregorianum treffen unsere Regensburger Blätter nur hier zusammen, soweit wir aus den geringen Resten auf das Ganze schließen dürfen; sonst gehen die Orationen mit anderen Quellen. Die Quelle für unsere Präfation wird vielmehr dieselbe sein, der auch die andern Präfationen und das Stephensformular entstammen und der auch Gregor die Präfation entnimmt.

Unmittelbar folgt nochmals eine Präfation (2), die wir aber in keinem der bekannten Sakramentarien finden. Für den Gedankengang bieten die Weihnachtsansprachen Leos d. Gr. überraschende Anklänge. Die Stelle *in similitudinem* . . . *nascetur*⁵ ist anzutreffen in der Präfation *de circumcissione* eines irischen Sakramentarblattes (Vat. Ms. lat. 3325), während andere Parallelen dieser Präfation wie das Bergomense (184) und selbst das irische Fragment in Sangall. 1394 (Warren S. 175) die Stelle nicht kennen. Der Schluß *quod nostrum est* . . . *suum est* steht fast wörtlich im sogenannten Leonianum. Hierin liegt vielleicht ein Hinweis, daß in dieser bisher unbekannten prachtvollen Präfation eine neue, L und unsern Blättern gemeinsame Sammlung stadtrömischer Formulare zutage tritt, aus der auch die erste Weihnachtspräfation kommt und die auch Gregor benutzte. Oder es ist ein *symbolum fidei*

⁵ Die Stelle *in similitudinem passionum nostrarum secundum hominem nascetur et peccati nescius habitum peccati carnis* liest sich wie eine Glosse zu Röm. 8, 3. Fügen wir hier auch noch, gleichsam als Beleg zur Praefatio, die Worte Leos an die Kaiserin Pulcheria (PL 54, 792) bei: *Nisi enim novus homo, factus in similitudinem carnis peccati, nostram susciperet vetustatem . . . naturamque sibi nostram solus a peccato liber uniret* . . . Die ganze Präfation ist durchweht von Erinnerungen an die dogmatischen Kämpfe zur Zeit des Konzils von Chalkedon (451) und klingt wie der liturgische Wiederhall des berühmten dogmatischen Lehrbriefes Leos. Nahe liegt es, zwischen dem Evangelium der Tagesmesse und unserer Präfation auch eine liturgische, nicht bloß textliche Wechselbeziehung zu sehen, so daß die Präfation dem Evangelium antwortet. Auch an die Benedictus-Antiphon von Circumcisio Dni wird erinnert. In den Gesängen dieses Tages erkennt man Übertragungen aus griechischer Liturgie. Griechischen Mönchen war die Kirche anvertraut, deren Dedicatio der 1. I. gewesen ist (Riv. lit. 9 [1922] 5—16; La Vie et les Arts lit. 109 [1923/24] 106—112; Jb. 2 [1922] nr. 211; 4 [1924] nr. 115). [Vgl. auch Jb. 8 S. 171 A. 69.]

die gemeinsame Quelle für L und unsere Präfation. Warum zwei Präfationen unmittelbar aufeinander folgen, ist nicht klar zu erkennen. Vielleicht entsprechen sie der doppelten Weihnachtsfeier zur Mitternacht und am Tage. Wir finden diese Doppelpräfationen auch auf dem zweiten Regensburger Blatt, wo sie nicht eine doppelte Feier, sondern die verschiedenen Formulare andeuten, aus denen der Kompilator seine Messe zusammenstellt. Vielleicht gilt das auch hier. Doppelpräfationen sind vereinzelt auch in L, S und im Sacramentarium Fuldense (ed. Richter-Schönfelder) zu treffen, als Regel aber in den Mone-Messen.

Das *Communicantes* (3) und die erste Postcommunio (4) folgen sich im sogenannten älteren Gelasianum (V) wie auf unserm Blatt im gleichen Formular (iv 5. 6). Diese Tatsache weist deutlich auf eine mit V gemeinsame Vorlage als Quelle unserer zwei Formeln. Der nachgetragene Zusatz *et noctem* beim *Communicantes* spricht auch dafür; denn P und S enthalten schon je eine Formel für die Feier um Mitternacht und am Tage, während in V nur eine Formel steht und zwar wie hier zur Tagesfeier. Die Postcommunio (4) ist im Gregorianum zur Vigilmesse gebraucht. Trotz dieser Verschiedenheit möchten wir für das Gregorianum und das Regensburger Blatt eine gemeinsame Quelle annehmen. Unser Formular ist vielleicht eine alte römische Weihnachtsmesse, die zur Mitternacht als Abschluß der Vigil gefeiert wurde. Das stimmt gut zur Annahme einer neuen Sammlung, die wir oben ausgesprochen haben. Gregor beließ die Postcommunio der alten Vigil- und Mitternachtsmesse bei der Vigil, während er die Präfation (1) in die Festmesse übernahm. In V ist noch die alte Stellung der Postcommunio bewahrt.

Die zweite Postcommunio (5) steht in V beim Vigilformular (i 4), in S (22) zur Messe *mane prima* und in P (16) ebenfalls zur Auroramesse *de nocte ad scam Anastasiam*. Die Möglichkeit eines Zusammenhanges unserer Formel mit der in den Gregoriana kann insofern bestehen, als beide aus einer gemeinsamen Quelle sich herleiten, ähnlich wie wir es eben für die vorhergehende Postcommunio (4) annahmen. Wie Gregor diese in ihrer alten Stellung zur Vigil beibehielt, so teilte er die Postcommunio (5) der Auroramesse zu. Doch wird diese Möglichkeit ausscheiden zugunsten einer anderen Annahme, die später sich erweisen läßt, daß nämlich der Kompilator verschiedene Formulare der V ähnlichen Quelle zu einem zusammenschweißte. Hier scheint das Vigilformular und das Festformular in eines zusammengezogen. Damit wäre außer der Vigil nur eine, nicht eine mehrfache Weihnachtsfeier angedeutet. Das entspricht ganz dem Kreise, aus denen das Regensburger Blatt herkommt. Das den Iren nahestehende Bobbio-Missale enthält zu Weihnachten nur ein Vigilformular und nur ein Festformular. Ein gleiches finden wir in den gallischen Sakramentarien und in den von jenseits des Kanals kommenden Perikopenlisten, dem Capualex-

tionar und dem Lindisfarneevangeliar⁶. Letztere geben dagegen mehrere Feiern für das Epiphaniifest an. Von Interesse ist es, daß die Epistel des Capualektionars zur Vigil dieselbe ist wie die im Bobbio-Missale zum gleichen Tag: *Gaudete Dominus enim prope est . . .* Im Capualektionar lautet die Aufschrift zu dieser Lesung: *Pridie natale domini et in nocte sca*. Doch ist damit keine doppelte Feier, eine der Vigil und eine zur Mitternacht, bezeichnet, sondern nur eine, die vielleicht zur anbrechenden Nacht begangen wurde. Nach Art der Osternacht ist auch die Vigil der Weihnacht mit einer Meßfeier beschlossen worden, mit andern Worten: die Vigilmesse fiel mit der Mitternachtsmesse zusammen. Gut läßt sich das noch im Missale gallicanum vetus beobachten; die Gebete *Praefatio ad vesperum natalis domini*, *Orationes ad initium noctis dni*, *Oratio in media nocte natalis dni* weisen deutlich auf die Mitternachtsmesse als Abschluß der Vigilfeier hin. In ähnlicher Weise schreibt noch S entsprechend V über die Mitternachtsmesse *de vigilia dni in nocte sca*. So wird in dem Regensburger Blatt wie im Bobbio-Missale und in den genannten Lektionarien zu Weihnachten nur eine Vigilmesse und eine Festmesse gestanden sein, freilich zu einem Formular vereinigt, gekennzeichnet durch die doppelte Präfation und die doppelte Postcommunio.

Die Oration *Ad populum* (6) ist in einer gallischen Weihnachtsmesse und in den jüngeren Gelasiana zu einer *Benedictio super populum* gebraucht, hier vielleicht in ihrer ursprünglichen Form und Stellung erhalten.

Die Aufschrift zum Stephansformular erinnert sogleich an V, wo wir immer wieder die Überschrift *Orationes et preces* antreffen; öfters ist sie auch in L zu finden.

Die Collecta der Stephansmesse (7) ist dieselbe, die ebenfalls V wie auch schon das Leonianum an erster Stelle bringt. Im jüngeren Gelasianum nimmt sie die zweite Stelle ein, während sie im Gregorianum als *alia* dem Meßformular angefügt wird; heute wird sie am Oktavtag gebetet.

Für die folgenden Formeln unserer Messe versagen wieder die bekannten Sakramentarien; nur vereinzelt finden sich Anklänge. So kehrt die Verbindung *prompta devotio* von der *Super oblata* (8) in der Präfatio der Germanus-Messe des Gallicanum vetus wieder: *prompta devotione celebremus*. Im übrigen zeigen *Super oblata* und Postcommunio (10) ganz die Färbung leonianischer Orationen. Leonianisches Gepräge offenbart sicherlich die Präfatio (9), von der wir, wie bei der zweiten Weihnachtspräfation, einige Wendungen im Leonianum bei den Stephanspräfationen wiederfinden; einige auch im Bergomense.

⁶ G. Morin OSB, *Anecdota Maredsolana* I (1893) 437; 432. St. Beißel SJ. *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches* (1907) 57; 111.

Das Stephanusformular ist aus einer uns heute unbekannten Quelle geschöpft; es ist wohl dieselbe, aus der uns verschiedene oben besprochene Formeln zuflossen. Das Schema der Messe kann uns die Art der Quelle näher bestimmen. Wir erkennen das Schema 2—VD—2, d. h. nur eine Collecte, eine *Super oblata*, eine Präfation, Postcommunio, *Ad populum*; — eine *Ad populum* dürfen wir den andern Messen entsprechend auch für das Stephanusformular annehmen. Es ist das Schema der leonianischen Festmesse, wie Mohlberg⁷ darlegt. Allerdings finden wir nur hier in der Stephansmesse das ältere römische Schema bewahrt. Anderswo liebt der Compiler eine Mehrzahl der Collecten, *Super oblata* und Präfationen. Bot die Vorlage zur Stephansmesse nur dieses eine Formular und nicht den Reichtum wie L? Stand auch V nicht zur Verfügung, dessen Gegenstück wir in der Weihnachtsmesse wahrnahmen? Oder zeigte das teilweise V gleiche Sakramentar doch wieder große Verschiedenheiten gegenüber V? Oder sollte hier die Stephans-Festmesse einer außerrömischen Stephanskirche übernommen sein, etwa derjenigen von Neapel, deren *dedicatio* in Perikopenlisten, Sakramentarien und Martyrologien wiederkehrt, die auf solche insularer Herkunft⁸ zurückgehen? Statt einer Antwort haben wir für Weihnachten und St. Stephan bisher unbekannte, gedankentiefe Orationen und Präfationen, herübergerettete Kleinodien aus dem reichen Gebetschatz der Frühkirche.

Eine Formularzählung ist uns nicht erhalten, da an unserm Blatt der Rand abgeschnitten ist.

4. Die Fastenmessen des zweiten Blattes.

Auf dem zweiten Regensburger Blatt sind uns zwei Fastenmessen überliefert. Die diesmal glücklich erhaltene Zahl xvi zu Beginn des zweiten Formulars erlaubt uns, das erste mit xv zu bezeichnen. Die Formulare als solche in dieser Zusammenstellung ihrer Formeln stehen in keinem bekannten Sakramentar. Die einzelnen Formeln jedoch sind meist römischen Quellen entlehnt; für alle können Belege beigebracht werden, je einmal allein aus dem Ambrosianum für 15 und aus L für 23.

Besonders deutlich tritt wieder eine Beziehung zu einem V ähnlichen Sakramentar hervor. Beide Formulare folgen einer Ordnung, ähnlich der in V:

xv	11 = V: Secreta, feria iv caput ieiunii	xvii 2, 3
	12 = V: Secreta, feria ii in i quadrag.	xviii 2, 3
	16 = V: Ad populum, a quinquagesima	xvii 1, 5

⁷ Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, anno iv (1926) 276.

⁸ Mohlberg-Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des „Liber sacramentorum anni circuli“ der römischen Kirche* (1927) 138*.

- xvi 17 = V: Collecta 1, dominica 2 in q. xxv 1,1
 19 = V: Collecta 2, dominica 2 in q. xxv 1,2
 20 = V: Secreta, feria vi in i quadr. xviii 6,3
 21 = V: Secreta, dominica 2 in quadr. xxv 1,3
 22 = V: Secreta, feria ii in ii quadr. xxv 2,3

Bei Formular xv sind demnach die erste vorhandene *Super oblata* (11) und die *Ad populum* (16) in V zu suchen unter der Gruppe xvii in der Messe der feria iv, bzw. in der Messe des vorhergehenden Sonntags. Die zweite *Super oblata* (12) steht bei V unter xviii am Montag nach dem ersten Fastensonntag. Noch klarer sieht man eine Bezugnahme auf V bei Formular xvi: 17, 19, 21 sind demselben Formular 1 (= dominica ii in quadr.) der Gruppe xxv entnommen; die folgende *Super oblata* (22) findet sich beim Formular des Montags derselben Gruppe; die erste *Super oblata* (20) greift auf den vorhergehenden Quatemberfreitag zurück. Klar ersieht man, wie die Orationsreihe den Gruppen xvii, xviii und xxv bei V folgt. Rechnen wir dazu noch die Aufschrift *Orationes et preces* bei Formular xvi; eine Beziehung zu einem V ähnlichen Sakramentar ist nicht zu verkennen.

Das Formular xv, von dem uns leider die Aufschrift sowie zwei bis drei Collecten und eine *Super oblata* fehlen, ist die Messe zu Beginn der *ieiunia sexagissimae*, das heißt die Messe des Sonntags Sexagesima selber. Wenn nämlich das folgende Formular xvi eine oder besser gesagt die erste Messe zu den Sonntagen innerhalb der *ieiunia sexagissimae* bringt, so liegt das Formular xv vor den *ieiunia sexagissimae*. In xv ein Formular für die Ferialtage *inter ieiunia sexagissimae* zu sehen, wie es xvi für die Sonntage vorstellt, liegt nicht in der Linie der irischen und gallischen Sakramentarien, z. B. des Bobbio-Missale und des Missale Gothicum, die beide nur eine den Fastenwochen, also den Sonntagen, entsprechende Anzahl von Meßformularen bieten. Es bleibt die beste Lösung, wenn man in xv das Formular zu Beginn der *ieiunia sexagissimae* d. h. des Sonntags Sexagesima sieht. Deutlich klingt darin auch das *Caput ieiunii* in der Auswahl der Orationen an. Die erst-erhaltene *Super oblata* (11), in den andern Sakramentarien zur feria iv vor dem ersten Fastensonntag (Aschermittwoch) gebraucht, weist mit den Worten *venturum exordium* auf den Beginn des Fastens am Montag; die Gregoriana lassen *venturum* bereits weg. Die Postcommunio (15) ist der *dominica in caput quadragesimae* des Ambrosianum entlehnt. Die an zweiter Stelle erhaltene *Super oblata* (12) steht bei V zum Montag nach dem ersten Fastensonntag. Wird demnach der erste Fastensonntag von V nicht benützt? Doch; wir dürfen die eine oder andere der uns fehlenden Collecten wie die verlorene *Super oblata* aus dem ersten Fastensonntag des V ergänzen. Zu dieser Vermutung berechtigt uns das Formular xvi, wo wir bei fast gleicher Art in der Ausbeutung von V das Formular des zweiten Fastensonntags verwertet sehen. Allerdings mußte der Kompilator dann den Ausdruck *quadra-*

gesimalis, der sich in der Collecta und Secreta des ersten Fastensonntags bei V findet, entsprechend seiner *Sexagissima* umändern. In der *Ad populum* (16) greift er auf den Sonntag Quinquagesima des V zurück oder, genauer gesagt, auf die erste Messe der Gruppe *Orat. et preces a quinquag. usque quadrag.* Wichtig ist die Beobachtung, daß der Kompilator, soweit wir es wahrnehmen können, die Gebete für seine Sexagesima nicht der Sexagesima bei V entlehnt, sondern der Quinquagesima oder letzten Vorfastenwoche und dem ersten Fastensonntag. Die Sexagesimamesse des Regensburger Blattes ist demnach ihrer Idee entsprechend eine Messe vor dem Beginn der Fasten und zugleich die erste der *ieiunia sexagissimae*.

Woher stammen die zwei Präfationen des Formulars xv? In der Ordnung, wie sie vorliegen, lassen sie sich in kein Sakramentar einreihen. V enthält heute keine Präfationen mehr zur Vorfastenzeit und Quadragese. P bietet zur Fastenzeit nur noch 5 Präfationen, zufällig stehengebliebene oder herübergerettete Zeugen ehemaligen Reichtums. Verglichen mit dem Standort bei S ergibt sich ein merkwürdiges Hin- und her, das die ursprüngliche Ordnung schwer erraten läßt. Die Tatsache jedoch, daß P 138. 161 in dem aus Salzburg stammenden Fragment Clm 15 815 an genau denselben Stellen stehen, spricht zugunsten von P, gibt aber gleichzeitig die Verschiebungen bei S zu erkennen:

P 138 in quadr. ad Lat.	= S 358 dominica in XXX ^{ma}
161 fer. vi ad apost.	= 254 fer. iv caput de ieiuniis
172 sabb. ad s. Petrum	= 322 dominica vacat
195 fer. vi ad s. Vitum	= 1230 sabb. ad s. Petrum (Sept.)
223 fer. vi ad s. Laurent.	= 430 dom. ad s. Petrum.

Unsere zwei Präfationen sind diesmal aus S bekannt, doch ist der Standort auch hier verschieden. Die erste (13) paßt, wie sie hier steht, gut zu Anfang des österlichen Fastens, besser als am Sonntag nach den Sommerquaternbern, wo sie bei S zu finden ist. Denn unter *illa quippe festa* sind die Ostern zu verstehen, die uns die Unsterblichkeit bringen und auf dem Wege der Buße und Trauer (*per moerorem*) zur ewigen Freude zurückführen. In ähnlicher Weise steht die zweite Präfation (14) bei S am Donnerstag der ersten Fastenwoche nicht mehr am ursprünglichen Platz, da der Donnerstag erst unter Gregor II. seine Liturgiefeier erhielt; von ihrer eigentlichen Stelle verdrängt, erhielt sie den nächsten freien Donnerstag. Die ursprüngliche Ordnung und Stellung beider Präfationen scheint daher im Regensburger Blatt vielleicht besser erhalten als bei S. Die zwei Präfationen entsprechen wahrscheinlich den verschiedenen Messen, aus denen sich unser Formular xv zusammensetzt, der Woche *a quinquag. usque quadrag* (fer. iv) und dem ersten Fastensonntag. Und dann war die sonst V ähnliche Vorlage an Präfationen reicher als heute V. L ist uns leider für die Fastenzeit verlorengegangen, kennt wohl die unten folgende Präfation (23) unter der Gruppe *Orat. et preces diurnae* xv *Item alia*, aber der heute in L

vorliegenden Sammlung sind unsere Präfationen zu Weihnachten (1. 2) und St. Stephan (9) fremd, wenn auch Anklänge bestehen. Es wird darum fraglich, ob unser Kompilator seine Präfationen aus einer L-Quelle geschöpft hat. Andererseits zeigt die Stephansmesse, wie wir sahen, doch wieder älteres römisches Schema, wie es L eigentümlich ist. Die Quelle dieser Messe und wohl auch der Weihnachtspräfationen war also eine Sammlung ähnlich der in L vorliegenden. Ob sie nun auch die Quelle unserer Fastenpräfationen gewesen ist und ob nicht vielleicht oder vielmehr die Quelle der Orationen zugleich die Präfationen hergegeben hat, vermögen wir nur zu fragen. Möglich ist es, daß alle zusammen aus einer Quelle fließen, daß somit die Vorlage unserer Formulare in der Mitte zwischen L und V steht, also einmal leonianisches Schema aufweist, andererseits in den Orationen mehr nach V hinneigt, dann aber wieder an Präfationen sich reicher als V darstellt. Wir kennen nicht alles stadtrömische Orationengut, ebensowenig die Mannigfaltigkeit der Sammlungen, in denen es nach auswärts mitgenommen wurde. Eine bisher nicht gekannte Art der Sammlung voregregorianischen Gebetsgutes vermitteln daher unsere Blätter aus Regensburg.

In der Aufschrift zum Formular xvi *inter ieiunia sexagissimae* scheint eine Zählung der Fastensonntage nach Art des Ambrosianum durchzublicken. Dies benennt den ersten Fastensonntag *Dominica in caput quadragesimae* und zählt dann weiter: *Dom. i de quadragesimae, Dominica ii de Abraham*⁹, also eine Zählung *inter ieiunia*. In ähnlicher Weise scheint die Zählung auch auf unserm Blatt zu sein: das Formular xv stellt die Messe zum Sonntag *in caput sexagissimae* dar, und nun folgt in xvi eine oder besser die erste zu den Sonntagen innerhalb der Fasten. So werden die Sonntage nicht von Sexagesima ab, sondern nur innerhalb der Fasten gezählt. Die *sexagissima* als das *caput* rechnet nicht mit den Fastensonntagen. Anders in den gallischen Sakramentarien: hier rechnet auch der erste mit. Das Missale Gothicum zählt in dieser Weise: *Ordo missae in initium quadragesimae; Item missa ieiunii* (viermal), *Item missa in quadragesima*; ähnlich das Bobbio-Missale: *Missa quadragesimalis, Item missa ieiunii*. Das Sexagesima-Fasten unserer Blätter wird in einem eigenem Abschnitt behandelt.

Die Orationen in xvi entsprechen, wie wir bereits gesehen haben, dem zweiten Fastensonntag in V; je eine *Super oblata* dem vorhergehenden Freitag und dem folgenden Montag. Eine Collecte (18) steht heute bei V im dritten Buch unter dem zwölften Sonntagsformular, kann aber wohl in der Vorlage unseres Blattes in der Nähe des zweiten Fastensonntags gestanden sein; ihr allgemeingültiger Inhalt schaltet sie

⁹ Diese Nachzählung der Sonntage ist byzantinisch; vgl. A. Baumstark, *Nicht-evangelische syrische Perikopenordnung des ersten Jahrtausends* (1921) 155.

bei P und C unter die *Orationes vespertinales seu matutinales* ein, gibt ihr bei S einen Platz zum ersten Sonntag nach Theophanie. Mit dem Anfang der Präfation (23) bricht unser Blatt leider ab. Zusammen mit den Präfationen von xv haben wir sie eben behandelt.

Der zweite Fastensonntag ist allerdings in den Gregoriana und bei S eine *dominica vacat*. In V, das überhaupt keine Stationsangaben macht, ist davon nichts zu erkennen. Auch die vorhergehende erste Fastenwoche bei V trägt den Quatembern keine Rechnung. In der gewöhnlichen Fünzfzahl der Orationen ist ein Formular für die *feria septima* angesetzt. Die ihm folgenden Gruppen xix bis xxiv, Quatemberstag und Ordinationsgebete, sind als Einschießel zu bewerten, so daß sich das Formular des zweiten Fastensonntags unmittelbar an die *feria septima* anschließt, also keine *dominica vacat* darstellt. Oder der zweite Fastensonntag war nicht immer in jedem Jahr eine *dominica vacat*, sondern nur dann, wenn er die erste Woche des März¹⁰ abschloß, wie es die Rubrik zum Quatemberstag andeuten kann: *Istae orat., quae sequuntur, prima sabb. in mense primo sunt dicendae*. In V ist uns daher ein Doppelzustand erhalten: der Samstag der ersten Fastenwoche, ohne zugleich Quatemberstag zu sein, und dann zugleich als Quatemberstag. So kann es nicht verwundern, daß sich in V keine *dominica vacat* zur Fasten findet bzw. daß ein Formular zum zweiten Fastensonntag angesetzt ist, das in dem Regensburger Blatt verwendet wurde.

Wie wir bereits oben bemerkten, sind für die Ferien innerhalb der Woche keine Formulare zu erwarten. Die Sonntagsmesse wurde wiederholt. Die Mehrzahl der Orationen und sogar der Präfationen auf unsern Blättern kann den Wiedergebrauch des Formulars an den Ferien der Woche andeuten. Ja, überblicken wir nochmals den Fundort der einzelnen Orationen, so ergibt sich eine wohl nicht zufällige Ordnung:

V A quinquagesima	= 16 Formul. xv
in ieiunio feria iv	= 11
dominica in caput quadr.	= 15
feria ii in quadrag.	= 12
feria iv in quadrag.?	= 18? Formul. xvi
feria vi	= 20
secunda dominica in quadrag.	= 17, 19, 21
feria ii hebdom. secunda	= 22

Hier schimmert das Dreifastagesystem¹¹ durch, das uns z. B. um

¹⁰ Das *Capitulare ecclesiastici ordinis* gibt zur ersten Fastenwoche folgende Anweisung: *Prima uero ebdomada in quadragissima IIII^a et VI^a feria et sabbato stationes publicas faciunt, ieiunium et XII lectionis in ipso sabbato consumantur. Et si fuerunt ipso sabbato de marcio mense ordinationis sacerdotum faciunt.* C. Silva-Tarouca SJ, *Giovanni 'archicantor' di S. Pietro a Roma e l' 'ordo romanus' da lui composto (anno 680)*, Atti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol. ser. III, Memorie vol. I Parte I (Rom 1923) 203. Hier die 1. Fastenwoche stets Quatemberwoche.

¹¹ Th. Michels OSB, *Montag, Mittwoch und Freitag als Fastagesystem in kirchlicher und monastischer Überlieferung* in Jb. f. Lit. 3 (1923) 102—105; wieder-

nur liturgische Zeugen zu nennen — im Evangeliar von Lindisfarne, im Palimpsestsakramentar des Cod. Aug. CXII und im Fragment Clm 15815 aus Salzburg erhalten ist. Nur Montag, Mittwoch und Freitag werden mit einer liturgischen Feier begangen. Ob wir diesem Dreitage-system nun auch für den Bereich unserer Blätter Geltung zuschreiben dürfen, ist nicht klar, denn unsere Formulare gehen nicht so, als ob sie für die kommende Woche gelten sollten, das ist: von Sonntag zu Montag, Mittwoch und Freitag, sondern von Mittwoch bzw. Freitag über Sonntag zum Montag. Aber immerhin ist die Frage berechtigt, warum der Kompilator seine Orationen gerade diesen Tagen entnimmt. Hatte seine Vorlage dieses Dreitage-system? Dann läge hier etwas ganz Unrömisches vor in seiner sonst römischen und V ähnlichen Vorlage. Und wir hätten das Dreitage-system nun auch für ein Sakramentar auf der Grundlage von V, wie es in dem Reichenauer und Salzburger Fragment auf der Grundlage der Gregoriana zu beobachten ist.

5. Das Sexagesima-Fasten.

Wenn auch die Formulare xv und xvi ihre Gebete den eigentlichen Fastensonntagen einer römischen Vorlage entlehnen, so lautet ihre Aufschrift doch klar auf *ieiunia sexagissimae* und nicht auf *ieiunia quadragesimae*. Ein Versehen oder ein Schreibfehler ist nicht anzunehmen; denn unsere Blätter zeigen wiederholt Ergänzungen und Verbesserungen, die der Korrektor sicher auch hier angebracht hätte. Ferner dürfen wir nicht nur an die zwei Wochen denken, die der Quadragese als Vorbereitung vorausgehen, sondern müssen die gesamte Zeit von Sexagesima bis Ostern unter *sexagissima* verstehen. Das ergibt sich deutlich aus dem Inhalt der Orationen, die römische Fastenorationen darstellen, und aus der Anlage der Formulare selber, die eine Mehrzahl von Sonntagen vorsehen: *inter ieiunia sexagissimae diebus dominicis*, wie es bei Formular xvi heißt. Es ist daher die *Sexagissima* nicht eine Einrichtung, die in gewissem Sinne unabhängig der Quadragese vorausgeht als Vorbereitung, sondern ein Fasten, das vom Sonntag Sexagesima durchgeht und die Quadragesima einbezieht. Wie gliedert sich die *Sexagissima* in die verschiedenen überlieferten Fastenordnungen ein?

Aus Oberitalien kommt uns eine erste Kunde von dem Brauch, die Fastenzeit weiter hinaufzurücken. Der hl. Maximus von Turin († nach 465)¹² verteidigt mit einer gewissen Herbeheit die alte Quadragesima gegenüber den Neuerern, die aus ihr eine Quinquagesima machen wollen. Doch begünstigt er die Bestrebungen, der Quadragesima einige

holt und erweitert in *Das Palimpsestsakramentar im Codex Augiensis CXII* von A. Dold OSB-A. Baumstark (1925) xxiv/xxviii; ferner ebda L/Lii.

¹² PL 57, 301 f.; 583 f.; vgl. Callewaert, *Le carême à Turin au ve siècle d'après s. Maxime* (Rev. Bén. 32 [1920] 132—144).

Fasttage zur Vorbereitung vorausgehen zu lassen. So finden wir bei ihm den Mittwoch (und Freitag) vor dem ersten Fastensonntag als Vorbereitung zur Fastenzeit bezeugt. Die Bewegung, entsprechend dem Beispiel des Herrn genau 40 Tage zu fasten, ließ sich nicht mehr aufhalten. Weil man andererseits aber wieder an der Gewohnheit festhielt, am Samstag wie am Sonntag nicht zu fasten, so kam man bald dazu, das Fasten um zwei Wochen früher zu beginnen, also mit unserem Sonntag Sexagesima. Spuren davon finden wir in oberitalischen Perikopenlisten. So beginnt das Epistelverzeichnis Vat. Reg. 9¹³, das aus Mailand stammt und dem 7. Jh. angehört, die Vorbereitung auf Ostern mit der Sexagesima. Die Aufschrift lautet *In caput sexagesimae*. Ein gleiches steht in dem hundert Jahre jüngeren Evangelienverzeichnis des Codex Rehdigeranus¹⁴, das ebenfalls aus Mailand oder möglicherweise aus Aquileja kommt: *Mense Marcio. In caput sexagisimi*. Während in der Liste des Rehdigeranus nach dem *caput sexagisimi* kein anderes *caput* angegeben ist, verzeichnet die mailändische Liste zu einer Lesung *in caput quadragesimae*, unterscheidet also die Sexagesima als eine Vorbereitung auf die Quadragesima. In beiden Listen sehen wir aber mit Sexagesima den Beginn der Vorbereitung auf Ostern, wenn sie auch nichts über ein Sexagesima-Fasten aussagen.

Fast zu gleicher Zeit wie für Turin durch Maximus wird uns für den Süden Frankreichs, näherhin für die Provence, durch den Bischof Faustus von Riez (Regium, Reji; † zw. 490 und 495)¹⁵ eine Vorbereitung auf die Fastenzeit bekannt. Er lobt den Eifer, der Quadragesima um eine Woche Fasten zuvorkommen. Als Anzahl der neuen Fasttage ist wahrscheinlich fünf zu lesen: *qq* (= *quinque*) *dierum ieiuniis prolungatis*, so daß der Samstag ausgenommen war. Faustus war zuvor Mönch und um 433 Abt im Kloster Lerin, ehe er etwa 25—30 Jahre später Bischof wurde. Vielleicht war ihm der Brauch der Quinquagesima vom Kloster Lerin her vertraut. Zu Lerin empfing in den Jahren 489 bis 498 auch der spätere Erzbischof von Arles (502—542), der hl. Caesarius, seine wissenschaftliche und monastische Bildung. Nach Arles geschickt zur Wiederherstellung seiner Gesundheit, wurde er bald Abt des Klosters auf der Rhôneinsel. In der Regel, die er für seine Mönche schrieb, befiehlt er, schon zwei Wochen vor der Quadragesima

¹³ Rev. Bén. 28 (1911) 259—266; auch DACL tom. V 1, 282.

¹⁴ Beißel, *Perikopen* 98; H. J. Vogels, *Codex Rehdigeranus* (Collectanea Biblica latina vol. II, Rom 1913) fol. 92 ss.; G. Morin OSB, Rev. Bén. 19 (1902) 1 ff.; auch DACL tom. V 1, 883 ff. — Dem Evangelienverzeichnis des Rehd. eng verwandt ist die Liste des Cod. Forojuliensis (Rev. Bén. 30 [1913] 208 ff.), ja nicht nur vollständiger, sondern auch älter. Bezügl. der Sexagesima bemerkt De Bruyne (212): „notre capitulaire montre que ces semaines préparatoires étaient d'origine relativement récente et que les noms de sexagésime et de quinquagésime ne s'étaient pas encore imposés partout.“

¹⁵ PL 54, 488 f.; CSEL XXI, 328.

täglich zu fasten, den Sonntag wegen der Auferstehung des Herrn ausgenommen¹⁶. In dieser Bestimmung finden wir mit den ersten Zeugen der Sexagesima. Die Vermutung, daß Caesarius diesen Brauch von Lerin mit herübergenommen hat, ist berechtigt. Wir sehen eine doppelte Verschärfung gegenüber der Zeit des Faustus, einmal ein weiteres Aufrücken von der Quinquagesima zur Sexagesima und dann das tägliche Fasten, von dem nur der Sonntag ausgenommen wird. Diese letzte Bestimmung, mit Ausnahme des Sonntags täglich, auch an den Samstagen, zu fasten, wird von der Synode zu Agde, die unter dem Vorsitz des hl. Caesarius als Metropolit tagte (506)¹⁷, auf die Quadragesima wenigstens ausgedehnt (Kanon 12), vielleicht um dadurch einer Erweiterung der Fastenzeit in einer Quinquagesima oder Sexagesima auszuweichen. Mit der Mönchsregel des hl. Caesarius, die sich großer Verbreitung erfreute, wurde in den Klöstern auch die Sexagesima übernommen; ja auch außerhalb der Klöster fand die Sexagesima Eingang. Doch erstanden der Herübernahme dieses klösterlichen Brauches, die Fastenzeit weiter hinaufzurücken, Gegner in den Reihen der Bischöfe. So bestimmte die erste Synode zu Orléans (511)¹⁸, daß vor Ostern nicht eine Quinquagesima, sondern eine Quadragesima gehalten werden solle (Kanon 24). Es ist dies die erste Synode nach der Vereinigung der verschiedenen Reiche Galliens zu einem großen Frankenreiche unter Chlodwig; an ihr nahmen auch Bischöfe des von den Franken (507) eroberten Gebietes des ehemaligen westgotischen Reiches teil, von denen manche auch der Synode von Agde angewohnt hatten. So wurde der Absicht, die Fastenzeit weiter auszudehnen, vom Norden her ein Riegel vorgeschoben. Auch Caesarius selbst spricht in seiner *Regula ad virgines*¹⁹, die er 534 endgültig festsetzte, nicht mehr von einer Sexagesima, sondern erwähnt nur die Quadragesima. Sein Sprengel gehörte in dieser Zeit (seit 507) dem Ostgotenreiche an, dessen Hauptstadt Ravenna war. Aber seine Sexagesima scheint noch weiter beobachtet zu werden. Die vierte Synode zu Orléans im J. 541²⁰, gehalten, kurz nachdem auch die Provence dem Frankenreiche einverleibt worden (536), wiederholt in ihrem Kanon 2 das Verbot von 511: „In allen Kirchen soll die Quadragesima gleichmäßig gehalten werden, und nicht in einigen eine Quinquagesima oder Sexagesima“; und weiter, in dem sie, an den zwölften Kanon von Agde anklingend, sagt: „Wer nicht krank ist, muß auch an den Samstagen der Quadragesima fasten; nur der Sonntag ist ausgenommen“, deutet sie den Grund an, warum man zur Quinquagesima oder Sexagesima gekommen ist, weil man nämlich an den Samstagen der Fastenzeit nicht fastete. Entsprechend dieser Bestimmung blieb es bei der Quadragesima, und die liturgischen Zeugen, wie die

¹⁶ PL 67, 1102 (c. xxii).

¹⁷ Hefele, *Conciliengeschichte* (1875²) II 653. ¹⁸ Hefele I. c. 664.

¹⁹ PL 67, 1120 (*recapitulatio* xv).

²⁰ Hefele I. c. 780.

Lektionarien von Luxeuil und Schlettstadt, das Missale Gothicum und das Missale Bobbiense, enthalten keine besondere Vorbereitung auf die Fastenzeit. Die gallische Evangelienliste der Dombibliothek von Trier, Ms 134²¹, macht nur eine scheinbare Ausnahme, wenn sie eine Lesung zur *dominica ante quadragesime* verzeichnet. Denn darunter ist der Quadragesimonntag zu verstehen, wie die folgende Angabe klar sagt: *secunda feria initium quadragesime*; übrigens ist das Sonntagsevangeli-um dasselbe wie im Bobbiomissale zu ersten *missa quadragesimalis*. In den Klöstern beobachtete man noch weiter ein strengeres Fasten. So schreibt der hl. Aurelian, der zweite Nachfolger des hl. Caesarius auf dem bischöflichen Stuhle von Arles (546—551/53), in seiner Erweiterung²² zu den beiden Regeln seines Vorgängers ein ununterbrochenes Fasten von Epiphanie bis Ostern vor, von dem die höheren Feiertage, die Samstage und Sonntage ausgenommen sind. Ja die Sexagesima kehrt noch wieder in der *Regula magistri ad monachos*²³ saec. vii, die von Sexagesima an ein Fasten am Mittwoch, Freitag und Samstag (= römisches Dreitagesystem) vorsieht zum Ersatz für das an den Sonntagen der Quadragesime entfallende Fasten, damit die Zahl von 40 Fasttagen erreicht werde.

Für Spanien ist keine Sexagesima bezeugt. Der *liber comicus*²⁴ von Silos, der wahrscheinlich die Liturgie von Toledo zur Zeit des hl. Ildefons (657—67) wiedergibt, verzeichnet nur einen Sonntag *ante carnes tollendas*, der unserer Quinquagesima entspricht.

Dagegen finden wir die Sexagesima in Handschriften, die von Süditalien über England zu uns kommen. So beginnt das Epistelverzeichnis einer Handschrift zu Fulda unter den Büchern des hl. Bonifatius die Vorbereitung auf Ostern mit Sexagesima²⁵. Diese Hs. war, wie Einträge es dartun, schon in den Händen des Bischofs Viktor von Capua (541 bis 554). Tatsächlichen Brauch in England stellt die Evangelienliste des berühmten „Book of Lindisfarne“²⁶ dar, das sicher in und für Lindisfarne um 700 geschrieben wurde. Nach der scharfsinnigen Beobachtung von G. Morin ist hier nach *dominica iiii de epiphania* zu lesen in *LX-gesima paschae*, so daß das Zeugnis einer Evangelienliste ergänzend zum Epistelverzeichnis des Bischofs Viktor von Capua hinzutritt. Wert und Herkunft dieser Liste wurden von E. Bishop²⁷ erkannt. Sie geht

²¹ Rev. Bén. 33 (1921) 46—52; auch DACL v 1, 870.

²² PL 68, 396. 406.

²³ PL 88, 997 f. (c. xxviii); über den Einfluß von Luxeuil-Corbie („tutti centri d'influsso insulare“) in der *Regula magistri* vgl. Silva-Tarouca, *Giovanni archicantor* 185 nach Traube, Abhandl. Münchener Ak. d. Wiss., hist. Kl., 25. 2. Abt. 98.

²⁴ G. Morin OSB, *Anecdota Maredsolana* vol. I (1893) 56.

²⁵ Morin, *Anecdota M.* 439; Beißel, *Perikopen* 58.

²⁶ Morin l. c. 432; Beißel, *Perikopen* 112.

²⁷ E. Bishop, *The Bosworth Psalter* (1908) 152; vgl. La Vie et les Arts liturg. Heft 75 (März 1921) 217 n. 1.

auf eine Hs. zurück, die aus Neapel nach England gekommen ist. Für die Zeit, wann die Vorlage diesen Weg gegangen, besteht keine genaue Kenntnis; 668 nimmt G. Morin²⁸ an und als Überbringer Hadrian, bisher Abt in *monasterio Nisidano, quod est non longe a Neapoli Campaniae* und Begleiter des späteren Erzbischofes Theodor von Canterbury; 678 vermutet J. Chapman²⁹ und als Ausgangspunkt Lucullanum bei Neapel, als Träger Ceolfrid, den Begleiter Benedikt Biscops auf dessen vierter Romreise. Zeitlich und örtlich scheint kein großer Unterschied zu bestehen in diesen beiden Annahmen. Nur liegt für Chapman vor Lucullanum schon eine andere weite Wegstrecke: die northumbrischen Listen sind von Eugippius zusammengestellt nach Vorlagen gallischer Lektionarien aus Lerin. Und Eugippius wiederum war es, der die neapolitanischen Feste dem gallischen Lektionar eingefügt hat. Chapman datiert dann auf das J. 558 die von Ceolfrid nach England gebrachte Vorlage, ein Jahr, für das auch der einfache, ja altertümliche Festkalender spricht; es wäre nämlich sonst für das Jahr 668/78 Neapel in seiner liturgischen Entwicklung auffallend hinter Rom zurückgeblieben, zumal die Städte so nahe beieinander liegen. Der Festkalender paßt besser für eine Zeit vor Gregor. Diese Datierung ist auch dann noch annehmbar, wenn man mit De Bruyne³⁰ die Wegstrecken vor Lucullanum ablehnt. Die Evangelienliste steht damit wie örtlich nun auch zeitlich nahe dem Epistelverzeichnis des Viktor von Capua.

Auf den Kreis dieser Listen geht auch unsere *Sexagissima* zurück. Schon die gleiche Bezeichnung *sexagissima*, die wir dann noch in den Verzeichnissen von Würzburg³¹, im Rehdigeranus³² und im Capitulare des Archikantors Johannes³³ finden, reiht sie dort ein. Das Regensburger Blatt bringt damit als Ergänzung zu den Lektionarien einen Beleg für die Sexagesima aus einem Sakramentar. Vielleicht entstammen die Blätter einem Sakramentar, das demjenigen ähnlich war, das wie die Lektionarien aus Süditalien nach England gekommen ist. Aus einem altenglischen Martyrologium können wir ein Sakramentar erschließen, das gallisch-fränkischen wie capuanisch-neapolitanischen Einschlag

²⁸ G. Morin l. c. 426.

²⁹ J. Chapman OSB, *Notes on the early History of the Vulgate Gospels* (1908) 44; ferner Rev. Bén. 28 (1911) 288 ff.; 291.

³⁰ Rev. Bén. 26 (1909) 113: „J'ai peine à croire à tous ces voyages de la liturgie gallicane qui accompagne Eugippius de Lérins à Naples et qui, par le simple envoi d'un manuscrit biblique, prend pied en Angleterre.“ Ähnlich wie für die Perikopenlisten lautet die Frage, wie der „in Mittelitalien bekannte Psaltertext nach Irland kam. Vielleicht wanderte er nach der 'grünen Insel' über jenes in der frühen monastischen Geschichte so bedeutsame Lerin, das von zahlreichen Missionaren aufgesucht wurde.“ Vgl. Studien und Mitteil. zur Gesch. des Benedikt.-Ordens 1930, 96 f.

³¹ Rev. Bén. 27 (1910) 49; 28 (1911) 300; Beißel, *Perikopen* 112.

³² Vgl. Anm. 14.

³³ Silva-Tarouca, *Giovanni Archicantor* 203; 184.

hatte³⁴. Dieser Einschlag begegnet uns dann wieder in V, so daß man in diesem einen Ableger jener englischen Sakramentarien erkennt. Unsere Blätter weisen deutlich auf eine V ähnliche Vorlage hin. Damit ist immerhin die Möglichkeit gegeben, daß sie sich von einem dieser alt-englischen Sakramentarien ableiten. Die Blätter noch näher heranzurücken an den Kreis einer solchen altenglischen, aus Capua-Neapel gekommenen Vorlage, gestattet eben unsere *Sexagissima*, die nach Ausweis der Lektionarien über Capua und Neapel den Weg genommen hat. Nehmen wir das Dreitagesystem der Fastenzeit hinzu, das für die ersten Wochen im „Book of Lindisfarne“ belegt ist und in unsern Blättern durchschimmert, so wächst die Wahrscheinlichkeit.

Von unsern Texten fällt auch ein Licht auf die römische, V ähnliche Vorlage, die ihrerseits dem capuanisch-neapolitanischen Sakramentardiente. Sie weist vielleicht auf eine Zeit, wo in Rom nur eine Quinquagesima und noch keine Sexagesima in Übung war; denn die Regensburger Blätter benutzen für ihre *sexagissima* die römischen Quinquagesima-Formulare. Wirklich erschließt Callewaert³⁵ für Rom eine Quinquagesima, bevor man die Sexagesima oder Septuagesima feierte. Er macht darauf aufmerksam, wie die noch heute an Septuagesima und Sexagesima gebrauchten Evangelien die Reihe der Lesungen nach Epiphanie fortsetzen und erst mit Quinquagesima der Hinweis auf das Ostermysterium die Vorbereitung auf Ostern einleitet. Der *Liber pontif.* nennt den Griechen Telesphor als den Papst, der das siebenwöchige Fasten, eine Quinquagesima, anordnete (*hic constituit ut vii ebdomadas ante pascha ieiunium celebraretur*) oder, wie es in einer unter dem Namen des hl. Ambrosius gehenden Ansprache heißt, dem sechswöchigen Fasten eine siebte Woche hinzufügte (*adicit Telesphorus pontifex septimam hebdomadam*; PL 17, 654). Die Zuweisung an den hl. Telesphor († 137) ist unrichtig. Aber für die Zeit, in der diese Nachricht im *Liber pontif.* Aufnahme fand, bestätigt sie für Rom eine Quinquagesima. Der Verfasser, der um die Mitte des 6. Jh. die Papstgeschichte zusammenstellte, wollte nur den in seiner Zeit üblichen Brauch auf eine ältere päpstliche Anordnung zurückführen. Noch weiter hinauf in eine Zeit, da man nur die Quadragesima kannte, führen uns die 10 Wochen nach Theophanie im Würzburger Lektionar; das ist vor die Mitte des 6. Jh.³⁶.

³⁴ J. Chapman, *Notes on the early history of the Vulgate Gospels* 144; Silva-Tarouca, *Giovanni arch.* 189; Baumstark, *Untersuchungen* (Mohlberg-Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des 'Liber sacramentorum'*) 64* ff.; Mohlberg, *Il Messale Glagolitico* (Atti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol., Memorie vol. II [1928] 250 ff.).

³⁵ *La durée et le caractère du carême ancien dans l'église latine* (Coll. Brug. 18 [1913]; 19 [1914]), S.-A. 84 ff. Vielleicht unter Hilarus († 468); vgl. Anm. 12.

³⁶ Rev. Bén. 28 (1911) 301 A. 3: „Cette serie de neuf ou même dix semaines après l'Épiphanie n'a jamais été en usage, vraisemblablement, qu'à une époque où le temps de la Septuagésime était encore inconnu à Rome, c'est à dire avant

In großen Linien können wir die Entwicklung verfolgen, bis etwa in der 2. Hälfte des 6. Jh. kurz vor Gregor die drei Sonntage zu einer Einheit zusammengefaßt wurden und die aufsteigende Stationsordnung erhielten. Warum Rom zur Fastenzeit gerade drei Wochen als Vorbereitung vorausschickt, erklärt sich vielleicht aus der alten Fastenpraxis. Wie Callewaert³⁷ ausführt, wurden die Fastenwochen in Rom ursprünglich nicht gleichmäßig streng gehalten. Streng war natürlich das Fasten in der Karwoche, streng auch zu Beginn in der ersten Woche und in der *Mediana* (= 4. Fastenwoche). Diesen strengen standen die anderen drei Wochen als mildere gegenüber. Es liegt nun nahe, zum Ausgleich der milden Wochen drei weitere ebenfalls gemäßigteren Fastens hinzuzufügen bzw. vorzuschicken. Die einleitenden Sonntage wurden wie die Fastensonntage in den Stationsdienst einbezogen. Als dann später die ganze Fastenzeit gleichmäßig streng gehalten wurde, erhielt sich für die drei Wochen der Charakter der Vorbereitung. Zur Zeitbestimmung haben wir außer in dem oben genannten Zeugnis des Verfassers der Papstgeschichte in der Regel des hl. Benedikt einen festen Punkt³⁸. Er erwähnt nur die Quadragesima, worin er offenbar der römischen Gewohnheit folgt. Einzelne Wendungen in seiner Regel lassen ein V ähnliches Sakramentar vermuten³⁹. Die Entwicklung der Septuagesima wird in Rom somit etwa in der 2. Hälfte des 6. Jh. kurz vor Gregor, vielleicht unter Pelagius I. (556—561) oder Johannes III. (561—574), vor sich gegangen sein. Die Regensburger Blätter deuten für die römische Vorlage dann auf eine Zeit unmittelbar nach Benedikt, wo der erste Schritt zur Weiterentwicklung getan ist. Das stimmt gut zur Zeit, in die Chapman das nach England gewanderte capuanisch-neapolitanische Sakramentar verlegt (zwischen 561 und rund 600).

Mit der Septuagesima gelangte in Rom schon früh eine Bewegung zum Abschluß, die im Orient begonnen hatte, sich da aber noch lange hinzog. Deutlich legt sich die Septuagesima als ein Teil für sich, als Vorfastenfeier, vor die Quadragesime; diese hinwiederum dehnte das Fasten auf alle Tage der Woche aus, den Sonntag ausgenommen, und bezog auch die Karwoche ein. Der Abschluß wird jetzt das Osterfest und nicht mehr das Triduum der Christi Leiden, Tod, Begräbnis, Auferstehung umfassenden Festfeier. Die geheiligte Zahl von 40 Fasttagen wird erreicht, indem man das Fasten schon am vierten Tag vor dem 6. Sonntag beginnt.

le milieu du *vi*^e siècle.“ Nur aus Versehen fehlt hier die Bezeichnung zum Sonntag Septuagesima; nach Morin (l. c. 301 A. 4) ist sie in der heute erloschenen Überschrift enthalten.

³⁷ Rev. Bén. 36 (1924) 210 ff.

³⁸ *Regula monasteriorum* c. 49.

³⁹ Rev. des questions histor. 32 (1901) 210—222; Cabrol, *Les origines liturgiques* (1906) 235; auch DACL vi 774 f.

Die Regensburger Blätter dagegen stellen die *Sexagissima* als ein Ganzes hin, das vom 8. Sonntag bis zum Osterfest reicht; sie ist somit nicht ein Teil oder nur eine Vorbereitung des Osterfastens, sondern mit dem Osterfasten identisch. So unterscheidet sich unsere *Sexagissima* vielleicht von der *Sexagesima* als Vorbereitung, wie sie in den Lektionarien sich findet. Oder soll das doppelte *caput* an *Sexagesima* und *Quadragesima* andeuten, daß sich über die alte Schicht der *Quadragesima* die neue der *Sexagesima* legt? Dann sind es Entwicklungsstufen, die sich hier zeigen. In diesem Sinne stimmt es gut mit den Synodenbeschlüssen von Orléans, die eben *Sexagesima* = Fasten von 8 Wochen und *Quinquagesima* = Fasten von 7 Wochen als ein Ganzes und Neues der *Quadragesima* gegenüberstellen.

Im Orient⁴⁰ dagegen war die achtwöchentliche Fastenzeit = *Sexagesima* die älteste Art des vierzigstägigen Osterfastens. Für Jerusalem besitzen wir das Zeugnis der Pilgerin Aetheria (um 394 oder 383/5) und eines syrisch-palästinischen Lektionars, für Syrien und Antiochien das des hl. Chrysostomus (für das J. 387) und der *Apostolischen Konstitutionen* (in Syrien um 400 entstanden); auch bei Basilus († 379) und bei Epiphanius von Cypern (aus Palästina stammend; † 403) finden wir ein vierzigstägiges Osterfasten von 8 Wochen. Die Art der Berechnung ist jedoch verschieden, indem die einen (Aetheria) am Samstag und Sonntag nicht fasten, dafür die Karwoche einbeziehen, andere nur den Sonntag ausnehmen und das ältere Passahfasten der Karwoche nicht einbeziehen (Epiphanius). Im Verlaufe des 5. Jh. setzte sich von Ägypten her, wo Athanasius um 334 nach dem Vorbilde Roms ein Osterfasten von 40 Tagen bei nur 6 Wochen einschließlich der Karwoche ankündigte, in Libyen und Palästina eine *Quadragesima* von 6 Wochen durch. Die Bezirke von Konstantinopel und Antiochien dagegen rechneten 7 Wochen, die dann im 6. und 7. Jh. nach dem Osterfestbrief des Jerusalemer Patriarchen Petros für das Jahr 533 und nach einem Lektionar des 7. Jh. auch in Jerusalem beobachtet wurden. Die frühere Übung von 8 Wochen, die sich als die strengere in den Klöstern erhielt, wurde als arianisch bekämpft. Das Endergebnis war dann als ein Ausgleich die von Palästina aus durch den gesamten orthodoxen Osten verbreitete, heute noch geltende Vorfastenwoche, die schon von dem Archimandriten Dorotheus um 600⁴¹ für das palästinensische Mönchtum bezeugt wird: „von den Vätern hinzugefügt (den 7 Fastenwochen), teils um diejenigen vorzuüben, die in die Fasten eintreten, teils um die Fasttage der hl. Quadragesime des Herrn anzugleichen“. Das ergibt, wenn

⁴⁰ Die Zeugnisse hierfür gesammelt von Baumstark im *Or. christ. N. S.* 1 (1911) 53—59; 5 (1915) 207; vgl. A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria* (1927) 94 ff. Den Hinweis auf das ältere achtwöchige Fasten in Jerusalem verdanke ich Prof. Baumstark.

⁴¹ PG 88, 1788.

auch in anderer Weise als im Bericht der Aetheria, wieder eine achtwöchige Vorbereitung auf Ostern: Vorfastenwoche, sechswöchige Fastenzeit und als davon verschieden die Karwoche, so daß sich hieraus die Geschichte der griechischen Fasten ablesen läßt.

Ob sich nun zwischen der *Sexagissima* der Regensburger Blätter und der Sexagesima älteren östlichen Brauches eine Verwandtschaft aufdecken läßt? Gegenseitige Beeinflussung einzelner Liturgiezentren, Austausch der Riten und Gewohnheiten oft weitentfernter Gegenden sind nachzuweisen. Wie sich römische Quadragesime in Alexandria unter Athanasius einbürgerte und von da nach Palästina verpflanzte, so zeigt sich unter P. Johannes III. (561—574) ein Nachhall der Liturgie Jerusalems in Weihnachts- und Passionsgebräuchen Roms⁴². Die neue Glanzzeit des byzantinischen Reiches unter Justinian I. (527—565), dessen Statthalter in Rom residierten, ebnete sicher auch byzantinischen Liturgiegebräuchen den Weg nach Rom. In dieser Zeit nehmen wir für Rom die ersten Spuren eines Hinaufrückens der Ostervorbereitung wahr. Konstantinopel hatte damals sieben Wochen der Vorbereitung auf Ostern (= Quinquagesima), die im gleichen Jahrhundert in Jerusalem die römisch-ägyptische Quadragesima verdrängte. Rom nahm die Bewegung auf, bildete sie in seiner Weise rasch endgültig aus. Mailands Gewohnheit, dem Samstag halben Sonntagscharakter zu geben und darum an ihm wie am Sonntag nicht zu fasten, leitet sich wahrscheinlich vom Osten ab, da das Gegenteil, das Sonnabendfasten, um die Wende des 4./5. Jh. als kennzeichnender Unterschied zwischen Abendland und Morgenland erscheint⁴³. In diesem Nichtfasten am Samstag liegt der Ausgang für die Sexagesima, wie wir an den Synodenbeschlüssen von Orléans erkennen. Ging nun der Weg von Mailand nach Gallien oder von Gallien nach Mailand? Für Mailand ist das Nichtfasten am Samstag schon durch Ambrosius⁴⁴ bezeugt, die Sexagesima aber erst für das 6. und 7. Jh. Für Turin kennen wir ein früheres Zeugnis der Erweiterung der Osterfasten, das fast gleichzeitig ist mit dem Zeugnis für die Provence aus dem Kloster Lerin. Für Lerin und die Klöster der

⁴² A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (1923) 43 f. (dagegen Bludau l. c. 69 f.). Ferner: A. Baumstark, *Missale Romanum* (1929) 28. Noch Gregor d. Gr. wehrt sich gegen den Vorwurf, Byzantinisches in die römische Liturgie einzuführen.

⁴³ Bludau l. c. 101—103.

⁴⁴ Ambrosius, *liber de Elia et ieiunio* X 34 (PL 14, 743): *quadragesima totis praeter sabbatum et dominicam ieiunatur diebus*. Zur Berührung syrisch-jakobitischen Brauches mit Mailand vgl. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen* (1921) 116: „Am Sonntag zu Beginn der Quadragesima bedeutet die Joelperikope (2, 12—20) eine beachtenswerte Berührung mit der Weise des Abendlandes, wo sie, bei gleichem Anfang nur am Schluß um einen Vers verkürzt, im römischen Ritus am Aschermittwoch und um einen erweitert, im ambrosianischen an Sexagesima, d. h. zu Anfang einer ältesten achtwöchentlichen Quadragesimalzeit wiederkehrt.“

Provence ist der Lehrmeister monastischer Askese bekannt. Dem Gründer von Lerin und späteren Erzbischof von Arles, dem hl. Honoratus, verehrte 426 Cassian⁴⁵ seine *Collationes* XI—XVII, wie er schon vorher um 426 die zehn ersten Bücher der *Collationes* dem hl. Bischof Leontius von Frejus und um 428 die letzten sieben (XVIII—XXIV) den Mönchen der Hyères-Inseln widmete; dem Bischof Castor von Apt hatte er die 12 Bücher *De coenobiorum institutis* geschrieben. Cassian, der vom Morgenlande Lehren und Gebräuche monastischer Askese herüberbrachte, wurde in gleicher Weise vielleicht auch Vermittler manches östlichen Brauches in monastischer und bischöflicher Liturgie⁴⁶. Name und Wirksamkeit anderer Vermittler sind nicht bekannt⁴⁷. Die Seestädte Marseille und Arles sahen manchen Jerusalem-pilger dem Schiff entsteigen. Die Heimat der berühmten Pilgerin Aetheria ist vielleicht in der Gallia Narbonensis oder in Aquitanien zu suchen. Es ist daher sehr gut möglich, daß von den südgallischen Klöstern die Bewegung, die Osterfasten nach östlichem Vorbild auszudehnen, den Anfang genommen hat, ins benachbarte Oberitalien eingedrungen, nach Capua-Neapel und von da nach England gelangt ist. (Den gleichen Weg ging das Dreitage-

⁴⁵ Cassian sah zu Jerusalem (Zeit der Pilgerreise der Aetheria) die achtwöchige Quadragesime in Übung, zu Konstantinopel (um 403) die siebenwöchige; in seiner *Collatio* 21, 25 (PL 49, 1200 f.) klingt in den Worten des Abtes Theonas (nahe bei Diolcon an der sebennytischen Nilmündung) nicht die achtwöchige an, wie Bludau l. c. 96 erklärt, sondern nur die siebenwöchige, denn — so führt Theonas aus — einerseits fügt das Karsamstagsfasten den am siebenwöchigen Fasten (= 7mal 5 Fasttage) noch fehlenden 36ten Tag hinzu, wie ja alle anderen in Wirklichkeit nur 36 Tage fasten (*Coll.* 21, 27), andererseits kann die Nacht, *illud quod superest adiectum noctis spatium*, um die das Karsamstagsfasten bis zum anbrechenden Ostermorgen verlängert wird, als Zehntel für die anscheinend fehlenden 5 Tage gelten, so daß an der geheiligten Zahl 40 nichts mehr fehlt.

⁴⁶ „On inclinera à reconnaître pour premier introducteur de certains rites orientaux dans la liturgie monastique d'abord et, par suite, dans la liturgie des églises gallo-romaines, Jean Cassien de Serta, le législateur de la vie cénobitique.“ P. J.-B. Thibaut, *L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence aux V^e et VI^e siècles sous l'influence de Cassien et de St. Césaire d'Arles* (1929) 91.

⁴⁷ Hier darf man vielleicht den hl. Hilarius von Poitiers († 367) nennen, der von seiner Verbannung in Phrygien (356—359) so fruchtbringende Anregungen für die abendländische Theologie mitbrachte. — Wiederholt hat Baumstark auf die engen Beziehungen zwischen gallisch-spanischer (einschl. mailändischer) Liturgie und östlichem Brauch hingewiesen, so in dem schon öfter genannten Werk *Nicht-evangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (1921); es seien daraus hervorgehoben: gallisch-spanischer und ostsyrischer Brauch: 32 ff., 43 ff., 60 ff., 69, 182; gallisch-spanischer und jakobitischer Brauch: 110 ff., 116, 124 ff., 182; gallisch-spanischer und melkitischer Brauch: 149, (182). Zusammenfassend: „Mesopotamien, Konstantinopel und Gallien mit Spanien und Mailand erscheinen als Teile eines einzigen antiochenischen Einflußgebietes von gewaltiger Ausdehnung“ l. c. 182. „In einem Gegensatz zum syrisch-mesopotamischen stehend, bekundet der altpalästinensische Brauch keine näheren Beziehungen zum lateinischen Westen“ l. c. 182; vgl. oben Anm. 9; 44.

system.) Mit irischen oder angelsächsischen Missionaren kehrte sie auf das Festland zurück.

6. Aufschriften und Lesarten; der Aufbau der Formulare und des Sakramentars.

Ist die Sexagissima außerrömischen Brauche entnommen, so gibt sich römische Art in den Aufschriften der Formulare und der Formeln zu erkennen. Bereits oben wurde darauf hingewiesen, daß in der Aufschrift *Orationes et preces* eine Ähnlichkeit besteht mit römischen Vorlagen vorgregorianischer Zeit, die in L und V einen Niederschlag gefunden haben. Wir fügen diesen beiden das *Missale Francorum* hinzu, das seine Hauptgruppen ebenfalls mit *Orationes et preces* überschreibt (ix, xiii, xiv, xix), und bemerken auch hier eine enge Beziehung zu einer V ähnlichen römischen Vorlage. Ferner kehrt die Bezeichnung *Orationes et preces* im Stowe-Missale wieder. Gemeinsam mit V benennen unsere Blätter sodann die Gebete nach der Communio mit *Post communionem* bzw. mit *ad populum*, verschieden von V aber das Opferungsgebet mit *super oblata* wie im *Gregorianum*. Beachten wir auch hier ein Zusammengehen mit dem *Missale Francorum*, dem allerdings die Bezeichnung *ad populum* fehlt und das dafür *ad plebem* setzt, vielleicht aus falscher Auflösung der Abkürzung *ad pl* entstanden. Die für die Regensburger Blätter wie für das *Missale Francorum* gebrauchte, im übrigen V ähnliche römische Vorlage scheint somit die Bezeichnungen *super oblata*, *post communionem*, *ad populum* für diese in Rede stehenden Orationen zu verwenden. *Post communionem* und *ad populum* sind sicher die älteren römischen Benennungen gegenüber den jüngeren des Gregorianums *ad complend.* und *super populum*. Nach Wilmart⁴⁸ ist *Secreta* der ältere Ausdruck in der römischen Liturgie gegenüber dem von Gregor eingeführten *super oblata*. Zusammen mit dem *Miss. Fr.* treten jedoch die Regensburger Blätter für den Ausdruck *super oblata* als den älteren ein, wie sie auch sonst, z. B. in den Lesarten, wie wir sehen werden, gegenüber V eine ältere Textgestalt zeigen.

Die Lesart unserer Blätter ist für gewöhnlich die von L und V gegenüber der neueren von S, P oder C, soweit eine Bestimmung auf der kleinen Grundlage möglich ist. So lesen wir

- bei 3 *incontaminata* = V S gegenüber *intemerata* P C,
- 4 *ipsius* = L V gegenüber *unigeniti filii tui* S P C, ebenso
vegetari = L V gegenüber *respirare* S P C,
- 5 *nobilitas* = V S gegenüber *novitas* P C,
- 7 *sci levitae* = L V gegenüber *beati levitae* S P C,
supplicavit = L V S gegenüber *exoravit* P C,
- 11 *venturum* = V S, das in P C fehlt.

⁴⁸ Bulletin de litt. ecclési. 1925, 94—103; vgl. Jb. f. Lw. 5 (1925) Nr. 427 (S. 291).

18 *dne qs* = V gegenüber *dne ds nr* S P C.

Doch entfernt sich auch öfters die Lesart unserer Blätter von der Lesart in V; so

bei 3 *dnm n. ihum xpm* gegenüber *ihum xpm dnm nrum* V S,

4 *pascimur* ohne *et* und ohne Zusatz nach *potamur* = L S P C,

5 *nativitas* gegenüber *natalis* V S P C,

7 *sempiterna* = L S P C gegenüber *aeterna* V,

existat = L S² P C gegenüber *adsistat* V S,

18 *provenient* = S gegenüber *preveniant* V,

te = S P C, das in V fehlt,

19 *totis* gegenüber *promptis* V S P,

20 *dne qs* = L gegenüber *qs dne* V S,

22 *commemoratio cel.* = L S P gegenüber *cel. comm.* V,

exseritur gegenüber V (*exercitum*) L S (*exercitur*).

Diese Verschiedenheiten — teils für sich allein stehend wie 3, 5, 19, teils, wo L in Frage kommt, mit L gehend wie 4, 7, 20, 22 — lassen erkennen, daß hier, wie zu erwarten, eine andere Vorlage zutage tritt als in V, und zwar eine ältere Lesart, ähnlich wie sie bei den Orationen in L gebraucht wird. Eine Angleichung an S P C, wie man annehmen könnte, liegt nicht vor; denn z. B. in 4 und 7, wo die Lesarten sich S P C nähern, zeigt sich auch wieder ein Auseinandergehen. Der Grund für beides, das Sich-Nähern und das Sich-Entfernen, ist vielmehr derselbe, ein Zusammengehen mit der Lesart in L. Aber auch L gegenüber, wie gegen V S P C, sehen wir eine gewisse Selbständigkeit. *Exseritur* in 22 gibt wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart. L S mit *exercitur*, V mit *exercitum* deuten an, daß in der ursprünglichen Lesart der Akzent auf der drittletzten Silbe gelegen war, entsprechend also $\perp \cup = \perp \cup \bar{\cup}$ ⁴⁹. Die Einfügung des c stellt einen Lösungsversuch dar, der das ursprüngliche *exseritur* über *exeritur* in *exercitur* und dann in *exercetur* umwandelt. Aus ursprünglichem *exseritur* wird leichter *exercitur* und *exercetur* als aus *exercetur* über *exercitur* ein *exseritur*. Wir dürfen daher *exseritur* als die schwierigere und darum auch ursprüngliche Lesart bezeichnen. So zeigen die Lesarten wie vorher die Aufschriften auf eine römische Vorlage vorgregorianischer Zeit, die neben L und V selbständige Züge aufweist.

Der Aufbau der Formulare befremdet auf den ersten Blick und scheint weder römisch noch gallisch noch irisch. Es fallen aus dem gewohnten Rahmen die doppelten Präfationen der Weihnacht und der Sexagesima, die dreifachen Collecten und *Super oblata* der Sexagesima. Im Gegensatz dazu steht die Stephansmesse mit ihrem älteren Rahmen der leonianischen Festmesse: 2—VD—2. Von hier aus ist vielleicht die

⁴⁹ L. Laurand, *Le cursus dans le sacramentaire léonien* (Revue d'hist. eccl. [1913] 704). Unsere Lesart hebt die Schwierigkeit bzgl. des *cursus tardus*.

Lösung zu suchen. Feste, die nur einmal wiederkehren oder nur eine Festfeier haben, wie z. B. St. Stephan, erhalten nur je eine Collecte. *Super oblata*, Präfation, Postcommunio und *Super populum* = 2—VD—2. Feste dagegen mit mehreren Feiern wie Weihnachten oder Sonntagsformulare, die in der Woche wiederholt werden können, werden mit mehreren Collecten, *Super oblata* und Präfationen ausgestattet, so daß auch hier für die Einzelfeier das Schema 2—VD—2 der Stephansmesse bzw. des Leonianums durchschimmert. Die Dreizahl der Collecten und *Super oblata* bezieht sich dann etwa auf die Feiern am Sonntag, (Montag), Mittwoch und Freitag, wie sie in den englischen Perikopenlisten angemerkt sind. Möglich ist es allerdings auch, daß diese Mehrzahl der Collecten und *Super oblata* den Gebeten entsprechen, die wir in der gallischen Liturgie vor der *Contestatio* antreffen. Und wirklich finden wir im *Missale Francorum*, das wir oben für die Aufschriften der Formeln zum Vergleich heranzogen, die gallische Bezeichnung mit der römischen in demselben Formular vereint: *Post prophetiam, post precem (collectio), ante nomina, super oblata, post communionem, ad plebem* (xix, xxi, xxii). Auch das Stowe-Missale kennt vor der Praefatio eine größere Anzahl Orationen zwischen den Lesungen und zur Opferung. Aber die Stephansmesse der Regensburger Blätter zeigt schon ganz römische Form und legt dieses römische Schema auch für die anderen Formulare nahe. Damit sagen wir nicht, daß auch diese Zusammenstellung der Orationen römisch ist oder römischen Quellen entnommen wurde. Die Zusammenstellung ist vielmehr außerhalb Roms auf insularem oder festländischem Boden in Anlehnung an die römische Meßordnung erfolgt, so daß die alte heimische Art noch mitklingt. Unsere Blätter wie das *Missale Francorum* stellen dann die weitestgehende Angleichung einheimischen Brauches an römische Art dar oder, wenn man es so fassen will, eine Anpassung des römischen Ritus an heimische Form, gleichsam die letzte Stufe vor der vollständigen Übernahme der römischen Meßfeier⁵⁰.

Vielleicht können wir aus unserm Doppelblatt noch etwas erschließen für die Gestalt des Sakramentars, dem die Blätter angehörten. Ein großes C mitten oben auf der Verso-Seite des ersten Blattes zwischen den Spalten bezeichnet uns das dritte Blatt der Lage. Eine Formularzählung ist uns glücklicherweise einmal mit xvi auf der letzten Seite erhalten. Vier Formulare sind uns teilweise bekannt. Es fehlen zwölf. Zwei oder drei haben Platz auf den verlorenen zwei ersten Blät-

⁵⁰ Für die Zuweisung des *Missale Francorum* an gallische oder römische Liturgie gilt am meisten wohl das Urteil von E. Bishop, *La Vie et les Arts liturg.* Nr. 68 (1920) 439: „Au regard de l'historien, et en vue du travail scientifique, c'est proprement un produit gallican, un livre qui fut compilé et employé dans l'ancienne France, et Rome n'a rien à faire avec lui“, gegen L. Duchesne, dem manche Litur-
giker folgten.

tern. Acht, neun, zehn Formulare standen auf den verschollenen vier oder sechs Zwischenblättern. Wir müssen aber dann schon einen Quinio oder Senio für unsere Lage annehmen. Rücksicht auf außerrömischen Brauch läßt uns zu Anfang (nach einer Zierseite) das eine oder andere Adventsformular vermuten; wir werden später eine Bestätigung dafür finden. Zwischen der Stephansmesse und der *Sexagissima* dürfen wir wohl kaum mehr als 4 oder 6 Blätter einschalten. Nach den Festen der Weihnachtszeit bleibt kein Platz für die einfallenden Sonntagsmessen oder die Heiligenfeste des Januar. So ergibt sich eine Anordnung der Formulare, wie sie etwa V bietet, wozu vielleicht noch die eine oder andere nicht bestimmbar Festfeier kommen mag, z. B. wie in den Listen von Capua oder Lindisfarne eine mehrfache Theophaniefeier mit Spendung der Taufe⁵¹. Wir hätten dieses Bild des Aufbaues:

Freie Seite	r	1
Zierseite bzw.:	v	
1. Orationes et preces de adventu dni . . .		
2. Item alia? Orat. et pr. de vig. dni? . . .	r	2
3. Orationes et preces de nat. dni . . .	v	
" " " " " " " " " "	r	3
4. Orationes et preces in nat. sci Stephani	v	
5. In natali sci Ioannis evangelistae . . .	r	4
6. In natali Innocentium	v	
7. In octavas dni	r	5
8. Prohibendum ab idolis?	v	
9. In vigiliis de theophania	r	6
10. Item in theophania	v	
11/13.?	r	7
		8
	v	
14. In octavas theophan.?	r	9
15. Caput sexagissimae	v	
" " " " " " " " "	r	10
16. Orat. et preces int. iei. sexag.	v	

⁵¹ Aus dem Zeugnisse des hl. Hilarius von Poitiers, das uns Berno von Reichenau aufbewahrt hat (PL 142, 1066; 1086), und aus dem 4. Kanon des Konzils von Saragossa (380/1) erschließen wir das Epiphaniefest als Tauftag im Bereich der gallischen und spanischen Liturgie für die Wende des 4. Jh. (vgl. Jb. f. Lw. 1 [1921] 128 f.). Für Irland haben wir den Kanon 19 der zweiten irischen Synode in den letzten Jahren des hl. Patrik (nach 460): An Pascha, Pfingsten und Epiphanie soll getauft werden (Hefele, *Conciliengeschichte* II² 587). Der Gebrauch scheint noch bis ins 8. Jh. hinein sich erhalten zu haben, wie sich aus dem *Capitulare ecclesiastici ordinis* (ed. Silva-Tarouca 202), dem Gellonense (fol. 187r) und den

Bei dieser Zusammenstellung kommt uns das Doppelblatt (Irish Missal) Vatican Ms. lat. 3325⁵² zu Hilfe. Es enthält folgende Messen: SS. *Innocentium, de circumcissione, de vigilia epiphaniae*, bietet also auch die Festordnung von V; ohne in den Orationen mit V zu gehen, zeigt es jedoch das Schema 3—VD—2, wie V, während unsere Blätter ein anderes Schema aufweisen. Noch ein anderes irisches Blatt, herübergerettet im Sammelband St. Gallen 1394⁵³, bewahrt diese Festordnung: *de circumcissione* und *de vigilia theophaniae*; das Schema scheint wiederum das von V zu sein, aber mit ganz anderen Orationen als V oder das ebengenannte Blatt. In beiden Blättern fehlt die Messe *de prohibend. ab idol.*, weshalb wir sie vielleicht auch für das Sakramentar der Regensburger Blätter nicht annehmen dürfen. Was außer der Vigil und der Festfeier von Epiphania dann noch das Sakramentar vor der *Sexagissima* geboten hat, läßt sich nur vermuten. Bei aller Annäherung der Texte an den V-Typ haben wir damit wieder einen Beweis, wie mannigfach die Überlieferung vorgregorianischen römischen Sakramentargutes gewesen ist und wie frei man damit schaltete oder, um mit Baumstark⁵⁴ zu reden, „wie wenig vor allem hier — im insularen Norden — die anonyme Überlieferung römischen Sakramentargutes nur im Rahmen des V-Types und des sog. Ge s. VIII erfolgte . . . Nicht einmal von einer näheren Berührung mit einem der beiden Ge-Typen kann streng genommen die Rede sein, und zwischen Formeln, die aus ihnen oder dem Gr zu belegen sind, treten einzelne auf, die nur in L oder auf ambrosianischem Boden wiederkehren“.

7. Das Missale Francorum ein Gegenstück.

Schon mehrfach konnten wir oben das *Missale Francorum* zum Vergleich heranziehen. Vielleicht finden wir noch mehr. Ist vielleicht

englischen Perikopenlisten ergibt. „Ma ciò che a noi singolarmente interessa, è il fatto che Beda nella sua Omelia per la festa dell'Epifania non parla d'altro che del Battesimo di N. S., ricordando ai suoi uditori la grazia del Sacramento da essi ricevuta. Nella scelta dell'Omelia di questo giorno Beda segue evidentemente l'ordine delle lezioni evangeliche di Napoli, conosciuto in Northumbria, come lo dimostra il celebre codice di Lindisfarne. E che nelle chiese di Napoli e Capua fosse in uso il Battesimo all'Epifania sembra assai probabile, precisamente perchè, sia l'Evangelario, sia l'Epistolario di quelle chiese alludono manifestamente al Battesimo“ (Silva-Tarouca, *Giovanni archicantor* 186). Über das Einschreiten der Päpste gegen diesen Brauch vgl. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria* (1927) 88 f.

⁵² Journal of Theol. Stud. 9 (1908) 412 ff.: Bannister, *Liturgical Fragments*, B = Irish Missal, Vatican Ms. lat. 3325.

⁵³ F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (1881) 174 ff.: Irish Fragments St. Gall. Ms. 1394. Dieses Blatt ist den von Baumstark, *Untersuchungen zur „ältesten erreichbaren Gestalt des Liber Sacramentorum“* 31* aufgeführten Sakramentarfragmenten beizuzählen.

⁵⁴ A. Baumstark, *Untersuchungen* . . . 31*. Mohlberg, *Un sacramentario palinsesto* (Rendiconti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol., anno III, 1925) 414.

das *M Fr* ein Gegenstück zu unsern Texten im Aufbau der Formulare, in der Auswahl der Formeln wie auch in seinem Verhältnis zu V?

Prüfen wir z. B. das Formular *xiii Orationes et preces pro regibus*:

1 Collecte	Ds qui fideles	Gellonense 231 V
2 Collecte	Populi tui qs	LXI 6	
3 Collecte	(Protector nr)	LXI 7	Leon. 355
1a Collecte	O. s. ds qui regnis	LVIII 1
2a Collecte	O. et m. ds cuius	LVII 3
3a Collecte	O. s. ds in cuius	Leon. 411
1 Super obl.	Sacrificium	LVII 4
2 Super obl.	(Huius dne qs)	LVIII 4
3 Super obl.	Suscipe prop.	LVIII 4
Post com.	Protege dne	LX 5	Leon. 370
Item alia	Fidelem pop.	LXI 5	Leon. 375

Wir sehen das gleiche Schema im Aufbau des Formulars wie bei den Fastenmessen der Regensburger Blätter: 3 Collecten, 3 *Super oblata*, eine *Post communionem*, eine *Item alia* (entsprechend der *ad populum*). Dieselbe Art der Auswahl der Orationen, die z. B. besonders klar bei den *Super oblata* hervortritt: sie folgen sich in der Ordnung der Formulare LVII, LVIII, LVIII bei V; sie ist aber auch im Verhältnis der Collecten und *Super oblata* zu erkennen: Collecte 1a entnommen demselben Formular LVIII wie *Super oblata* 3, Collecte 2a und *Super oblata* 1 aus Formular LVII. Ebenso entsprechen die Collecten 2 und 3 aus LXI der Postcommunio und der *Item alia* aus LX und LXI. Ganz in gleicher Weise stellte der Kompilator der Regensburger Blätter aus verschiedenen Formularen des V seine Fastenmessen zusammen, so daß man das Gefüge der V-Quelle wiedererkennt. Genau wie unsere Blätter setzt das *M. Fr.* eine V ähnliche Vorlage voraus und benutzt sie in gleicher Weise, indem es mehrere V-Formulare zu einem zusammenfügt, so daß sich Collecte, *Super oblata* und Postcommunio entsprechen. Nehmen wir nun eine der Heiligenmessen, so treffen wir das gleiche, so charakteristische Verfahren im Aufbau und in der Verwertung:

XVI Item de uno martyre

1 Collecte	Adsit nobis	Fabiani = V 1
2 Collecte	Sci martyris Hippolyti = XLV 1
3 Collecte	(Da nobis o. ds) Vig. sci Laurentii = XLII 1
1 Super obl.	Munerib. nris Vig. omn. Apostolor. = XXXIV 2
2 Super obl.	Adesto dne Magni XLIX 1
3 Super obl.	(Intercessio)	Rufi = L 2
VD Qui non solum	 (Hippolyti S 1070)
Qui humanam	 Magni S 1108
Post com. Sumptis	 Hippolyti = XLV 3
Item alia Sumentis		Rufi = L 3
		Agnetis = VI 4

XVII Item de uno martyre

1 Collecte	O. s. ds fortit.	Prisci = LIII 1
2 Collecte	Praesta qs dne Sebastiani = IV 2
1 Super obl.	Grata tibi Magni = XLIX 2
2 Super obl.	Suscipe dne Caeciliae = LXIII 2

VD Qui ecclesiam Nat. omn. Apost. = XXXV 3
Praecip. solemn.	(Euphemiae S 699)
Post comm. Caelesti munere Sebastiani = IV 4
Item alia Libantes dne Caeciliae = LXIII 3
 Julianae = XII 3

Das Formular XVI zeigt denselben Aufbau wie unsere *Sexagissima*-messen. Die zweite und dritte Collecte, ebenso die zweite und dritte *Super oblata* wie die zwei Präfationen sind zu je einer Collecte, *Super oblata* und Präfation zusammengezogen, lassen aber die ursprüngliche Anordnung durchblicken. In XVII steht die Zweizahl der Collecten und *Super oblata* von Anfang an; die Präfation ist aber wieder aus zwei zusammengefügt, eine so bezeichnende Anordnung des *M. Fr.* Bei dem größeren, zur Verfügung stehenden Stoffe verfährt der Kompilator in den Communemessen etwas freier als in XIII. Dennoch erkennt man deutlich, wie die Schichten laufen und wie sich Collecte, *Super oblata*, Präfation einander entsprechen. So bietet die Hippolytmesse die zweite Collecte, einen Teil der Präfatio und die Postcommunio; das Formular des hl. Magnus reicht die zweite *Super oblata* und die zweite Hälfte der Präfatio; von St. Rufus ist die dritte *Super oblata* und die *Item alia* genommen; alle drei Feste sind in V benachbart: XLV, XLIX, L. Nicht sehr weit entfernt liegen auch XXXIV und XLII, die zur dritten Collecte und zur ersten *Super oblata* beitragen. Fabian (V 1) scheint sehr entfernt zu sein, aber die *Item alia* steht seinem Feste sehr nahe und wird außer bei Rufus auch schon bei Agnes gebraucht (VI 4). Ja, im folgenden Formular kehrt der Kompilator wiederum zu dem Januarfest zurück und entnimmt dem Tage des hl. Sebastian die zweite Collecte und die Postcommunio. Mit der ersten *Super oblata* nimmt er die in Formular XVI begonnene Reihe von Magnus wieder auf und setzt sie in der ersten Collecte mit Priscus fort, wie die Präfation sich an die erste *Super oblata* von XVI anschließt. Das Fest der hl. Caecilia bietet die zweite *Super oblata* und wie vorher Agnes die *Item alia*. So sind nicht bloß innerhalb der Formulare die einzelnen Orationen miteinander verkettet, sondern auch die Formulare selbst. Es ist ganz charakteristisch, wie der Kompilator aus mehreren V-Formularen seine Messen zusammenstellt, mehrere V-Formulare zu einem zusammenzieht, so daß die Collecten, *Super oblata*, Präfationen oder Postcommunien sich immer wieder entsprechen, das in einer Collecte verwendete Formular später in einer *Super oblata* oder Präfatio oder Postcommunio wiederkehrt. So dient V mit seinen Heiligen-Formularen IV, V (VI, XII), XXXIV, XXXV, XLII, XLV, IL, L, LIII, LXIII zur Vorlage für XVI und XVII des *M. Fr.*, wie vorher mit seinen Votivmessen LVII—LXI für XIII des *M. Fr.* in allen drei Fällen dasselbe Bild der Auswahl und Gruppierung der Orationen wie in den Regensburger Blättern, dasselbe Verhältnis zu V, dieselbe Art der Benennung der Formeln und der

Formulare⁵⁵. Das läßt uns im *M. Fr.* und in den Regensburger Blättern zwei Verwandte erkennen. Beide Sakramentare stellen eine Abkürzung oder einen Auszug aus V dar.

Die Regensburger Blätter geben eine Vorstellung, wie etwa das verlorene Temporale des *M. Fr.* aussah. Dagegen zeigt das *M. Fr.*, wie wir uns das Sanctorale, das Commune scorum, die Sonntagsmessen, den Kanon der Regensburger Blätter zu denken haben. Ja, das *M. Fr.* ist für sie sozusagen die Fortsetzung. Das erste Buch von V enthält im Anschluß an das Temporale die Weiheformulare; wir finden sie im Anfang des *M. Fr.* Auf die Jungfrauen- und Witwenweihe folgt als Gebet für den ersten Laienstand das Formular *pro regibus*. Diese Ordnung kehrt wieder im Sakramentar von Gellone (fol. 221^r) und in dem von Berlin (fol. 145^v). Natürlich steht an dem Anfang des Sanctorale die Patronsmesse: die des hl. Hilarius. Die folgenden Communes sind nichts anderes als eine Zusammenziehung des Sanctorale von V, wie schon unsere kleine Probe gezeigt hat. Warum hat der Kompilator das Commune von V nicht einfach übernommen? Vielleicht hatte seine V ähnliche Vorlage nicht dieses Commune. Wo haben wir den Advent zu suchen? Bereits oben haben wir ihm den gallischen Büchern entsprechend seine Stelle zu Anfang des Sakramentars der Regensburger Blätter angewiesen. Daß er im *M. Fr.* nach dem Sanctorale bzw. Commune fehlt, ist uns ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Die Quatembermessen übergeht der Kompilator nach gallischem Brauch. Daß seine Vorlage sie aber hatte, geht daraus hervor, daß der Kompilator die letzte *ad populum: Veniat* aus Versehen seinem Sonntagsformular angliedert. Wie natürlich, folgt nun im *M. Fr.* ein Auszug aus den Sonntags- und Ferialmessen des V-Sakramentars und dann der Kanon. Das *M. Fr.* gibt sich ganz als ein Auszug aus dem Sakramentar vom Typ des V. Wir können in ihm ein Bild sehen, wie etwa das Sakramentar der Regensburger Blätter aussah, wie umgekehrt diese uns das verlorene Temporale ersetzen können. Beide stellen einen Auszug dar diesmal aus einem V-Typ, wie wir deren mehrere besitzen aus dem Typ des sog. Gelasiana saec. viii⁵⁶. Als Aufschrift können wir ihnen geben:

⁵⁵ Betreffend der *Orationes et preces communes cotidianae* ist zu vergleichen: Mohlberg, *Il Messale glagolitico* 242; 244. Auch hier die oben aufgeführten Eigenarten: die Zweizahl der Präfationen, mehrere V-Formulare zu einem verschmolzen, wobei die Kollekten und *super oblata* wieder einander entsprechen. Weitere Einzelheiten, insbesondere über den capua-neapolitan. Einfluß (vgl. Anm. 34), wird die Neuauflage des *M. Fr.* bringen.

⁵⁶ Zwei, Paris B. N. 2296 und Brüssel 10 127—44, geben sich schon in der Überschrift als solche zu erkennen. In der gleichen Linie liegen auch die verschiedenen von A. Dold OSB herausgeg. Reichenauer und Salzburger Bruchstücke; z. B. Reichenau Fragment 23 und Clm 15 815, sowie die neueste Veröffentlichung der „Texte und Arbeiten“ Heft 15—18: Palimpsesttexte des Cod. lat. Monacensis 6333, die liturgischen Texte. Auch S 349 (Mohlberg, *De ignoto quodam Sacramentarii „Gelasiani“ Sancti Galli fragmento*, Ephem. lit. 1928, 65) weist eine ähnliche Festauswahl auf wie Paris 2296 oder Reichenau 23.

Incipit Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordine Excarsus. Orationes (de adventu dni) wie in Paris, B. N. 2296 fol. 4^v oder *Incipit Liber Sacramentorum Excarsus* wie in Brüssel, B. R. 10 127—44 fol. 125.

Das *M. Fr.* tritt damit aus seiner Einsamkeit heraus und wird zu einem Typ, wie ähnlich V durch die Indices von Thierry⁵⁷ und neuerdings durch das Fragment Baumstarks⁵⁸. Auch zeitlich sind die beiden Sakramentare nicht soweit voneinander entfernt. Das *M. Fr.* gehört in die erste Hälfte des 8. Jh.⁵⁹. Für die Regensburger Blätter besteht die Möglichkeit ihrer Niederschrift um die gleiche Zeit. Im *M. Fr.* ist der Charakter schon etwas verwischt, indem z. B. die Präfationen stets in eine zusammengezogen sind, statt sich als zwei getrennte zu folgen, wie es in unsern Blättern geschieht. Ebenso ist es vielfach mit den Orationen, so daß unsere Blätter eher früher anzusetzen sind; oder, wenn ihre Schrift später ist, so stellen sie doch eine getreuer Abschrift der Vorlage dar. Ferner rückt das *M. Fr.* erneut in den irisch-angelsächsischen Kreis, in dem es schon E. Bishop⁶⁰ in seiner Kanonstudie gesehen hat. Der Kanon des *M. Fr.* ist eine ältere (vorgregorianische) Rezension wie die des Stowe-Missale und des Bobbio-Missale. Immerhin haben irische Hände ihn überarbeitet. Auch sonst, z. B. in der Jungfrauenweihe, finden sich Lesarten, die weder mit L noch mit V gehen, die sich aber noch lange in Hss. finden, die in England gebraucht wurden oder von dort herüberkamen. Auch unsere Blätter weisen manchmal eine ältere Lesart als V auf, die hinwiederum auch von L verschieden ist. Irischer und angelsächsischer Einfluß ist deutlich wie in ihrer Schrift so auch sonst wahrzunehmen. Die gemeinsame Vorlage beider Sakramentare, der Regensburger Blätter und des *M. Fr.*, stammt aus diesen Kreisen. Die Heimat des *M. Fr.*, Poitiers, kann gegen eine Beziehung mit den Regensburger Blättern nicht angeführt werden. Stammt doch wahrscheinlich der Apostel Regensburgs, der hl. Emmeram († 715), aus Poitiers. Es ist zeitlich nicht unmöglich, daß diese Blätter aus dem Sakramentar sich herleiten, das ihn auf seinen apostolischen Wanderungen nach Regensburg begleitete. Ein Auszug aus einem größeren Meßbuch, ein *Excarsus*, enthält es, dem *M. Fr.* ähnlich, das

⁵⁷ Rev. Bén. 30 (1913) 437: D. A. Wilmart OSB, *L'index liturgique de St. Thierry*. Ein drittes Exemplar dieses V-Types ist aus dem Sakramentar von Angoulême zu erkennen.

⁵⁸ Jb. f. Lw. 7 (1927) 130: A. Baumstark, *Ein altgelasianisches Sakramentarfragment insularer Herkunft*.

⁵⁹ La Vie et les Arts liturg. Nr. 68 (1920) 439: „Le Francorum appartient, très probablement, au second quart du huitième siècle.“ Auch Rev. Bén. 28 (1911) 371.

⁶⁰ Journal of Theol. Stud. 4 (1903) 555; 560 Anm.; E. Bishop, *Liturgica historica* (1918) 77 ff. Vgl. auch G. Morin, *Textes...* I (1913) 50: „Psautier (de la Reine) et Missel devaient provenir de quelque église cathédrale où s. Hilaire était particulièrement honoré, et ce, dans un milieu où s'exerça d'une façon spéciale la triple influence wisigothique, arlésienne et irlandaise. Cette constatation nous ramène naturellement à Poitiers, proposé dès 1655 par Jean Morin come lieu d'origine du Missale Francorum.“

Nötigste zur Feier der Feste des Herrn und der Heiligen, für bischöfliche Funktionen, für Sonn- und Werktage; es ist so recht ein Missions-sakramentar. Dieser sein Charakter erklärt am besten die Form einer Auswahl und die eigenartige Zusammenstellung seiner Formulare.

8. Ergebnisse der Untersuchung.

Es liegt in der Natur des Regensburger liturgischen Fundes, der nur zwei Blätter umfaßt, daß er eher Fragen stellt als Antwort gibt. Unsere Aufgabe konnte daher nur sein, seine Eigenart allseitig festzustellen und eine Erklärung dafür zu versuchen. Ein abschließendes Urteil ist unmöglich, vieles mußte offen gelassen werden. Als Ergebnis erhalten wir folgendes:

Die einzelnen Formeln sind meist römischen Quellen entlehnt. Die erste Präfation der Weihnacht (1) steht für uns bis heute zuerst im Gregorianum; nur im Leonianum findet sich die letzte Präfation der Blätter (23). Das sogenannte Gelasianum des V-Typus bietet die meisten Belege. Für zwei Präfationen (13 und 14) kommt auch das Gelasianum saec. viii in Betracht, jedoch nur als Beleg, nicht als Quelle. In einer gallischen *Benedictio super populum* erscheint überarbeitet die *Ad populum* der Weihnacht (6), im Bergomense die Postcommunio von xv (15). Ganz neu sind die *Super oblata* (8) und die Postcommunio (10) der Stephansmesse. Nur einzelne Anklänge im Leonianum konnte ich finden für die zweite Weihnachtspräfation (2) und für die Präfation an St. Stephan (9). Dieses Neue (2, 6, 8, 9, 10) gleich des ersten Blattes weist auf eine bisher unbekannte römische Sakramentarüberlieferung. Die an ein *symbolum fidei* anklingende zweite Weihnachtspräfation (2) erweckt ein besonderes Interesse. Auch der ambrosianische Einschlag (15) ist beachtenswert, wenn wir auch vorsichtig sein müssen, da uns für die Fasten- und Osterzeit das Leonianum verloren ist und in (15) eine römische Überlieferung immerhin möglich erscheint.

Die Formulare als solche in ihrem Aufbau wie in ihrer Zusammenstellung der Formeln stehen in keinem der bekannten Sakramentare und stellen eine Angleichung römischer Liturgie an außerrömischen Brauch dar. Klar ist der Aufbau nur für das Stephansformular zu erkennen. Es ist die Form der leonianischen Festmesse. Dieses Schema liegt vielleicht auch den andern Messen zugrunde; denn es ist nicht ersichtlich, warum nur St. Stephan dieses römische Schema haben sollte. Bei diesem Aufbau erklärt sich am besten die Eigenart der Kompilation, wie mehrere Formulare der römischen Vorlage zu einem zusammengezogen sind. Die Mehrzahl der Collecten und *Super oblata* dient zur Auswahl bei Wiederholung des Formulars. In der Schichtung der Formeln spiegelt sich noch der Bau der Vorlage, eines V-Types.

Eine Besonderheit im Kirchenjahr ist die *Sexagissima*. Bisher war in einer abendländischen liturgischen Urkunde ein Sexagesimafasten

nicht nachzuweisen. Einen Beginn der Ostervorbereitung mit Sexagesima kennen Perikopenlisten von jenseits des Kanals und von Oberitalien, aber ein Sexagesimafasten ist darin nicht ausgesprochen. Im Orient dagegen, vor allem in Jerusalem, war das achtwöchige Fasten die älteste Ostervorbereitung. Bei den vielen Verwandtschaften gallisch-spanisch-mailändischer Liturgie mit östlichem Brauch ist eine Beziehung nicht ausgeschlossen. Diese Eigentümlichkeit der Sexagesima gestattet ferner vielleicht, unsere Blätter in den Kreis irisch-angelsächsischer Mönche und Missionare zu rücken, welche die oben genannten Perikopenlisten mit sich führten. Zu den Perikopen hätten wir ergänzend das Zeugnis eines Sakramentars.

Das in unsern Blättern verwendete römische Sakramentar ist dem V-Typ ähnlich. Hier war die Sexagesima anscheinend noch nicht vorhanden. Der Kompilator entnimmt seine Formeln der Quinquagesima und der ersten Fastenwoche. Das führt in die Zeit des beginnenden 6. Jh., wo wir für Rom die ersten Spuren der Quinquagesima finden. In diese Zeit reicht auch das Sakramentar, das mit den von drüben kommenden Perikopenlisten von Capua-Neapel nach England gewandert ist.

Die Regensburger Blätter sind endlich das Gegenstück zu dem *Missale Francorum*. Beide setzen eine V ähnliche Vorlage voraus und gleichen sich in Auswahl und Aufbau der Formulare. Das *M. Fr.* ist sozusagen die Fortsetzung der Regensburger Blätter, und diese wiederum erschließen uns das Aussehen von dessen Temporale. Ein *Excarpus*, ein Auszug für den praktischen Missionsgebrauch, tritt uns entgegen, ein Missionssakramentar, wie es gut der hl. Emmeran aus Poitiers nach Regensburg gebracht haben mag.

Aus St. Emmeram in Regensburg besitzen wir bereits einige frühe liturgische Texte. Fragmente, gallischer Liturgie verwandt, aus der Emmeraner Hs.-Codex latinus Monacensis 14429, deren Schrift ins 7. Jh. anzusetzen ist, veröffentlichte⁶¹ Alban Dold OSB; Fragmente irischer privater oder halbprivater Gebete aus Clm 14248 sind von M. Frost bekannt gegeben⁶². Diesen rein gallischen und rein irischen Fragmenten reihen sich nun unsere an als Zeugen weitestgehenden Einflusses römischer Liturgie und als ein Überbleibsel vielleicht aus dem Sakramentar des hl. Emmeram.

⁶¹ *Liturgie-Fragmente aus Clm 14 429*, Rev. Bén. 1926, 277—287.

⁶² *A Prayer Book from St. Emmeran*, Ratisbon, Journal of Theol. Stud. 30 (1929) 32—45.

Fragmente eines um die Jahrtausendwende in beneventanischer Schrift geschriebenen Vollmissales aus Codex Vatic. lat. 10645.

Von Alban Dold OSB (Beuron).

Als ich für einen meiner Mitbrüder im Cod. Vat. lat. 10645 einige Neumenstücke nachsah, erregten schon nach den ersten Blättern dieser Sammelhandschrift Texte eines in beneventanischer Schrift geschriebenen Vollmissales meine Aufmerksamkeit. Es handelt sich dabei um vier Blätter des einstigen Meßbuches, von denen Fol. 3^r und ^v, Fol. 4^v, Fol. 5^v und Fol. 6^r und ^v noch sehr gut, Fol. 4^r und Fol. 5^r dagegen sehr schlecht erhalten sind. Mit Hilfe der Fluoreszenzphotographie gelang es jedoch, auch die letztgenannten Seiten bis auf einen Gesangstext auf Fol. 5^r aufzunehmen und zu entziffern.

Wir haben also im ganzen acht Seiten der alten liturgischen Handschrift vor uns, die auf einer Schriftfläche von 24,2×17 cm in zwei Spalten mit je 24 Zeilen bei 2—2,5 cm Kolumnenabstand beschrieben sind. Das einstige Vollformat des Buches läßt sich nicht mehr genau ermitteln, da die Ränder alle mehr oder minder beschnitten sind; bei oben wie unten gleich großem Rand dürfte das Gesamtformat 32,1×21,5 cm betragen haben. Miteinander verbunden sind jeweils Fol. 3 und 4 sowie 5 und 6.

Die beneventanischen Schriftzüge und vor allem die reichlich vorhandenen Initialen (2 B, 5 D, 6 I, 2 M, 1 O, 4 P, 2 R, 4 S und 2 Prästationssigel) weisen nach den verglichenen Schriftproben des Prachtwerkes der *Paleografia di Montecassino* (Monte Cassino 1875) sowie denen der *Bibliotheca Cassinensis* (Monte Cassino 1873) etwa in die Zeit des ausgehenden 10. oder den Anfang des 11. Jh. Jedenfalls möchte ich die Niederschrift unserer Texte noch vor der des Sakramentars des Abtes Desiderius von Monte Cassino (n. 339), das zwischen 1058 und 1087 geschrieben wurde, ansetzen; denn sie zeigen gegenüber diesem, das schon den Übergang zur sogenannten Quadratschrift verrät, noch ganz und gar rundliche Formen. Die Initialen zeigen in der Hauptsache verschlungenes Rankenwerk, das durch Vögelköpfe, Tierformen und auch durch menschliche Abbildungen belebt ist und sich oftmals in seinen Ausläufern über mehrere folgende Zeilen hinzieht, die wir deshalb im Druck einrückten. An Farben kommen dabei rot, blaßgelb, grün, violett und azurblau zur Verwendung. Auch

[III ID. MAIAS NAT. SCORUM NEREI ET ACHILLEI]

1. Ev.	Mt. 19,7	dauit dare libellum repudii. et dimittere; ⁸ Et ait illis. qm moyses ad duritiā cordis ūri p̄misit uobis dimittere uxores ūras. ab initio aū non fuit sic; ⁹ Dico aū uob. quia quicumq; dimiserit uxorem suam nisi p̄pter fornicationem. & aliam duxerit mechatur; ¹⁰ Di cunt ei discipuli ej. si ita est causa hominis cū muliere. non expedit nubere; ¹¹ Qui dixit. non om̄s capiunt uerbū istud. sed quibus da tum est; OFF Confitebuntur	1 cedente beato pancratio p eadem nos placatus 3 intende; p dñm Cō Gaude te iusti in domino alleluia rec 5 tos dec& collaudatio alleluia Percepta nos dne P C 7 tua sc̄a purificent. & beati nerei et achillei 9 pro nobis qs implor& oratio; p dñm ALIA POST CO. 11 Beati pancratii mar tyris tui dñe inter 13 cessione placatus presta q̄s. ut que temporali 15 celebramus actione. ppe tua saluatione capiamus; p	3a
2a		SCorum tuorum SEC dñe nerei et achillei tibi grata confes sio. & munera nra commen d& & tuam nobis indulgen tiam semp implorent; p SEC	17 FER II · AD LETAN Misereris omnium D̄s qui culpas nr̄as ōr 19 piis.uerberib; pcutis. ut a nris iniquitatibus 21 nos emendes. da nobis & de uerbere tuo pficere. & 23 de tua citius consolatione gaudere; p LĒC HIEREMIE P(RO)PHE	II 1
2b		Munera q̄s dne tibi dica ta sc̄ifica. & inter		

die bei Textabschnitten der Episteln und Evangelien und am Beginn von Gesangstücken stehenden kleineren Anfangsbuchstaben, die meist in Unziale ausgeführt sind, wurden nach beneventanischer Sitte fast immer mit zwei verschiedenen Farben gefüllt. Die Rubriken sind in der gleichen Schriftart wie die eigentlichen Texte geboten. In unserer Umschrift werden sie in Versalien gedruckt. Zu bequemer Zitation versehen wir darin alle erhaltenen liturgischen Formulare mit römischen und die in den Formularen vorkommenden Gebetsformeln unter Mitzählung der fehlenden mit arabischen Ziffern, die Vorlesetexte der Episteln und Evangelien werden durch Ep und Ev gekennzeichnet, während die Gesangstexte ihren Charakter durch die beige-schriebenen Verwendungsangaben ausweisen.

Von den aus drucktechnischen Gründen jeweils am Kopf unserer Seiten mitgeteilten Liturgiebestandteilen behandeln wir unter A die Leseabschnitte (Episteln und Evangelien), unter B die Gesangstexte, unter C die Gebetsformeln.

[DOM. POST ASCENS. DNI]

III. Ep. I Petr 4, 10	administrantes sicut bo ni dispensatores multi formes grē di. ¹¹ Si quis loq tur quasi sermones di. si quis ministrat tamquā ex uirtute quā amminis trat dō. ut in omib; glorifi cetur ds. p ihm xpm dām nrm: ALLE LU IA	1 uobis. ut non scandalice mini. ² absq; synagogis 3 facient uos. Sed uenit hora ut omīs qui interfi 5 ciet uos arbitratur se obsequium prestare dō 7 & hec facient uobis quia non nouerunt patrē neq; 9 me. ⁴ Sed hec locutus sū uobis ut cum uenerit	
	Do mi nus in ce lo parauit sedem su am & re gnum e ius omnium domina	11 hora eorū reminiscamini quia ego dixi uobis OFF	
Ev. Joh 15, 26	bi ur (LECTIO) SCI EU. SEC IOHEM In ill. t̄p dixit ihs	13 Uiri galile i quid ammi(ramini) Sacrificia nos dne	2
	discipulis suis. Cum aū uenerit paracli tus quē ego mittā uobis a patre. spm ueritatis qui a patre procedit. ille testimo nium phibebit de me ²⁷ & uos testimoniū phibe bitis quia ab initio mecū estis ¹⁶ , ¹ Haec locutus sum	15 immaculata pu rificent. & mentib; 17 nrīs supne gre dent uigorē. p UD usq; p xpm dnm nrm 19 Qui generi huma no nascendo sub 21 uenit. cum p mortē passio nis mundū deuicit. p glā 23 resurrectionis uitē eterne aditum pat(ec)it. & p suā	3

Bereich der lateinischen Liturgie für diesen Tag nicht nachzuweisen.
— Unsere Lesart in Vs 11 *plebem tuam* (Vg: *populum tuum*) hat nur der Codex S. Theodori, den Sabatier im 2. Band seiner *Biblorum sacrorum latinae uersiones antiquae* S. 740 (Note) nennt. *In manu forti* (Vg: *in m. ualida*) ist nicht belegbar. *In* (ohne das vorausgehende *et* der Vg) *uirtute magna* lesen Cod. Casinensis 35 (*I. Bibl. Casin.* [1874] p. 285^a) und Cod. Vallicellanus (Bianchini [1740] p. CCCVI). *Et* (ohne das in der Vg) *brachio excelso* hat wiederum Cod. Casin., ebenso *et fecisti tibi nomen sicut dies ista* (Vg: *sicut est dies ista*) Cod. Casin. und Cod. Vallicell. V 12 ist *impie gessimus* (Vg: *imp. egimus*) nur bei Pseudo-Augustin, *spec.* 23 zu finden. Unser *nocuimus* (Vg: *iniquē gessimus*) ist sonst nicht nachweisbar, dagegen haben *in omnibus iustificationibus tuis* (Vg: *in omnibus iustitiis tuis*) wiederum Cod. Casin. und Cod. Vallicell. sowie Pseudo-August., *spec.* 23. In Vs 13 läßt sich unser *auertatur furor tuus a nobis* (Vg: *au. ira tua a n.*) nicht belegen, wohl aber *in gentibus* (Vg: *inter gentes*) im Cod. Leg. (Hoberg [1902] p. 40), der aber noch ein *ex multis* vorangehen läßt. Unser *quibus dispersisti nos* (Vg: *ubi disp. nos*) ist nicht nachweisbar; die genannten Codices lesen: *quo disp. nos*. Auch unsere Lesung *exaudi dne ds scs ihl* (ohne nachfolgendes *orationem* [Cod. Casin. und Cod. Vallicell.] bzw.

Fol. 4^v

	ascensionem ad celos nob·	1 presta q̄s. ut que temporali	
	spem ascendendi donauit.	celebramus actione. ppetua	
	p quē maiesta CO Pater cū essē	3 saluatione capiamus; p·	
4	Repleti dne mu P COM	SABB IN UIG PENTECOSTEN· IN	V.
	neribus sacris. da	5 PRIMIS QUIDĒ FACIUNT LET· SEQ· AÑ	
	q̄s ut in gr̄arum	Ipse super maria fundauit ea & super	
	semp actione	7 flumina preparauit illa· P Dni e·t terra	
IV.	maneamus., p UIII KL· IUN·	Da nobis q̄s dñe ō	1
	NAT̄ SĀI URBANI EP̄I· OMA REQ̄·	9 p gr̄a sp̄s sĀi· nouā	
1	Da q̄s om̄ps ds. DE CONF̄.	tui paracliti sp̄alis	
	ut qui beati urbani	11 observantiē disciplinam·	
	martyris tui atq; pontifi	ut mentes nr̄e sacro purga	
	cis sollemnia colimus. ej·	13 tē ieiunio· cunctis reddan	
	apud te intercessionibus	tur ej· muneribus aptiores.	
	adiuuemur., p· SEĀ	15 p dñm nr̄m ihm xp̄m filiū tuū	
2	Munera nra q̄s dne	qui tecū & cū eodem spū sĀo	
	tibi dicata sc̄ifica.	17 uiuit & regnat d̄s p oīa	
	& intercedente beato urba	LECTIO LIBRI GENESIS	
	no martyre tuo atq; ponti	19 2, 4 Istē generationes	
	fice p eadem nos placatus	celi & terre· quando	
	intende., p dñm POST COM	21 creatē sunt: in die	
3	Beati urbani martyrīs	quo fecit ds celum	
	tui atq; pontificis	23 & terrā. 5& oīe uirgul	
	dne intercessionē placatus	tum agri· antequā [Lücke]	

deprecationem [Cod. Leg.] in Vs 14 ist gegenüber dem Vg-Text *exaudi dne preces nras et orationes nras* einzigartig, ebenso unser *et erue nos propter te* (Vg: *et eripe nos pr. te*), während die angeführten Codices *et educ nos pr. te* lesen. Der kürzeren Lesung *et da nobis gratiam ante faciem eorum* (Vg: *et d. n. inuenire gr. ante f. eor.*) begegnen wir wiederum bei den drei erwähnten Textzeugen; dagegen ist unser *qui transmigrauerunt nos* (Vg: *qui nos abduxerunt* = Leg., obd. Casin. und Vallicell.) nicht nachweisbar, ebenso nicht der Plural *sciant*, das *uniuersa terra* (Vg: *omnis t.*) und *quoniam* (Vg: *quia*) in Vs 15.

Wir haben in diesem Stück jedenfalls eine wertvolle altlateinische Version vor uns, die wenigstens mehrfach mit den Lesungen der angeführten altlateinischen Textzeugen zusammengeht, dann aber auch vollständig unbekanntes Gut birgt.

Ebenso wie diese Epistel erregt das für den gleichen Tag der Bittwoche bestimmte Evangelium über den verdorrten Feigenbaum unsere Aufmerksamkeit. Obgleich als Erhebestelle Mc genannt ist, setzt es sich tatsächlich doch aus zwei Evangelien, aus Mt 21, 18 u. 19 und Mc 11, 21—24, zusammen und trägt also den Charakter einer Evangelienharmonie zur Schau. Nach dem letztgenannten, in unseren Frag-

VI. Ev. Lc 12, 1	<p>I(n i)ll. tp. dix(it) ihs discipu lis suis. ¹attendite (a fe)rmento pharisae (o)rum quod est ypocrisis. ²(Ni)hil aũ op(tũ) est quod non reveletur neque absconditum quod non sciatur ³Qm̃ que in (tene) bris dixistis in lumine dicentur & quod in aurem locuti (est)is in cubiculis predicabitur in tectis ⁴Dico aũ uobis amicis (mei)s ne terreamini ab his occidunt corpus & po(st)hoc non habent amplius quid faciant. ⁵Ostendā aũ uobis quē timeatis timete eum qui postquam (occ)iderit hab& potestatē mittere in gehennā Ita dico uobis hunc (timete) ⁶Nonne (quinque passer)es uene unt dipondio & unus ex illis</p>	<p>1 non est in obli(ui)one cor(ā do) ⁷Sed & capilli capitis (ũri) om̃(es) 3 numerati sunt. nolite tim(ere) multis passeribus pluris estis 5 ⁸Dico aũ uobis om̃is quicũq; confessus fuerit me coram 7 hominibus & filius hominis confit(ebitur i)ll(um) coram 9 angelis (dii) OFF 11 13 Hos(tias tibi dne) SE 15 (scor)um(martyrum tuorum) ioh(nis) & pauli dicat(s) m(eriti)s 17 (be)nignus adsume & (ad ppe) (tuum)nobist(ri)bue puen(ire) 19 subsidium. p dnm (nrm) UD usq; &erne ds 21 Beati &enim mar tyres tui iohes & pau 23 lus quorũ festa predica(mus) impleuerunt ueraciter</p>	<p>2 3</p>
---------------------	---	--	----------------

menten gerade noch begonnenen Text *Propterea dico uobis omnia quaecumque orantes petitis, credite quia accipietis et euenient uobis*, der wohl sicher die Perikope abschloß, paßt sie ausgezeichnet für eine Bittmesse, ist jedoch sonst für diesen Zweck nicht bezeugt. — Zum Text selbst bemerken wir folgendes: Mt 21, 18 ist unsere Fassung *reuertente ihu in ciuitatem esuriit* nicht belegbar und hat daher wohl nur als freigestalteter Eingang für *mane autem reuertens in civ. es.* zu gelten. In Vs 19 fällt unser Plural *nascantur* und der ohne *et* begonnene Satz *arefacta est* auf. — Unser *Dicit ergo simon petrus ad ihm*, mit dem unser Text zu Mc überleitet, ist wohl schon im Anklang an Mc 11, 21 *Et recordatus Petrus dixit ei* frei eingeschoben. Ein doppeltes *Amen* in Vs 23 ist nicht nachweisbar, dagegen haben *quaecumque dixerit* (Vg: *quodc. d.*) die Hss. r und δ.

Die nächsten Vorlesetexte finden sich in Formular III für die *Dominica post Ascensionem* eingetragen. Die Epistel ist I Petr 4 entnommen und begann, wie viele andere Perikopenordnungen erweisen, mit Vs 7 und schloß wie bei uns mit Vs 11. — Als einzige Textvariante, die sich bei uns feststellen ließ, kommt in Vs 11 das aus c. 57 der *Regula Sci Benedicti* bekannte, zur Devise des Benediktinerordens ge-

Fol. 5^v

	quod dauitica uoce canitur.	1	Dicit dominus petro cum esses iunior	
	ecce quā bonū & quam iocun-		cingebas te & ambulabas ubi uolebas	
	dum. habitare frēs in unū.,	3	cum autem senueris extends manus tu	
	Nascendi lege consortes fidei		as & alius te cing& & duc& quo tu non	
	sociati. coniuncti passionis.	5	uis hoc autem dixit significans qua	
	equalitate consimiles. in		morte clarificaturus ess& de(u)m P Celi enar.	
	uno semp dno glosi. quem	7	Ds qui nobis beatorū	1
	pariter confessi sunt pma		aplorū tuorū petri	
	nentes cum angelis. qui glā	9	& pauli natalitia	
	tuā concinunt sine cessatio		glosa preire concedis. tribue	
	ne dicentes. scs scs. COM	11	qs eorum semp & beneficiis	
	Et si coram hominibus tormenta passi		preueniri. & orationibus ad	
	sunt deus temptauit illos tamquam	13	iuuari., p dñm ALIA OR.	
	aurum in fornace pbauit eos & sicut		Presta qs omps dñs. ut	2
	holocausta accepit eos. POST CŌ.	15	nullis nos pmittas	
4	Sumpsimus dne scorū		pturbationibus concuti.	
	tuorū sollempnia cele	17	quos in aplice confessionis	
	brantes. celestia		petra solidasti., p dñm LEŌ.	
	sacramenta. presta qs.	19	IN dieb; illis. ACTUŪ APLOR.	Ep
	ut quod temporaliter geri		^{3,1} petrus & iohs ascende	
	mus. eternis gaudiis conse	21	bant in templū. ad	
	quamur., p dñm nrm ihm.		horā orationis nonā.,	
VII.	III K. IUL. UIGI SŌRUM AFLORŪ	23	2Et quidā uir qui erat	
	PETRI ET PAULI. INTRO.		claudus ex utero matris	[Lücke]

wordene *ut in omnibus glorificetur Deus* (Vg: *honorificetur*) vor, das mit der Inversion *ut Deus glorificetur in omnibus* nur die altlateinischen, von L. Ziegler in den Sitzungsberichten der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philol.-hist. und Philos.-phil. Classe 1876 S. 615 edierten Münchener Fragmente der Petrusbriefe (q) bisher kannten. Diese Münchener Petrusbrieftexte, als Pergamentstreifen aus Clm 6220 und Clm 6277, zwei Freisinger Codices, abgelöst, gleichen in ihren Schriftzügen nach Zieglers Bericht (S. 611) am meisten der berühmten Vulgatahs. von Fulda, d. h. also dem Viktorkodex von Capua aus dem 6. Jh., und sind somit wohl auch süditalienischen Ursprungs wie unsere beneventanischen Bruchstücke.

Das für diesen Sonntag auch sonst reichlich bezeugte Evangelium aus Joh 15, 26—16, 4 bietet außer *interficiet* (Vg: *interficit*) und *arbitratur* (Vg: *arbitretur*) und der Inversion *se obsequium*, welche die altlat. Codices b, ff², r, δ, aur, gat, aber auch viele Vg-Hss. aufzeigen, in 16, 2 nichts Besonderes.

In Formular IV für das Fest des hl. Martyrerpapstes Urban ist wie für die Gesangstexte so auch wohl für die Perikopen auf eine Confessormesse verwiesen, deren Bestand wir jedoch nicht nachzuprüfen vermögen.

Fol. 6r

[IN OCTAUA APOSTOLORUM]

<p>VIII. Ev. trans fretum. donec dimit Mt 14, 2 ter & turbas. ²³& dimissa turba ascendit in montē solus orare., Uespere aū facto. solus erat ibi. ²⁴naui cula aū in medio maris iac tabatur fluctibus. erat enī contrarius uentus., ²⁵Quarta aū uigilia noctis uenit ad eos. ambulans sup mare. ²⁶& uidentes eum supra mare ambulantē. turbati sunt dicentes. q̄a phantasma est. & pr̄e ti more clamauerunt., ²⁷Sta timq; ihs locutus est eis di cens. habete fiduciam. ego sum. nolite timere., ²⁸Res pondens aū petrus dixit. dñe si tu es. iube me uenire ad te sup aquas. ²⁹At ipse ait. ueni. & descendens pe trus de nauicula. ambu labat sup aquā ut uenir&</p>	<p>1 ad ihm. ³⁰Uidens uero uentū ualidum timuit. & cum 3 cepisset mergi. clamauit dicens. dñe. saluū me fac., 5 ³¹Et continuo ihs extendens manū apprehendit eum. 7 & ait illi. modice fidei quare dubitasti. ³²Et cum ascen 9 dissent in nauiculā. cessa uit uentus., ³³Qui aū in na 11 uicula erant. uenerunt & adorauerunt eū dicentes. 13 uere filius dī es., O F̄ Exultab(un)t Offerimus tibi SEC̄ 2 15 dne q̄s preces et munera. quē ut 17 tuo sint digna conspectui. aplorū tuorū precib; adiu 19 uemur., p Cō Justorū anime F̄Cō. Pignus eterne uite 3 21 capientes. humilit̄ imploramus. ut aplicis 23 fulti patrociniis. quod in imagine contingimus</p>
---	--

Das Formular V für die Pfingstvigil läßt gerade noch erkennen, daß die erste Lesung mit Gen 2,4 begann. Diese Stelle ist für diesen Tag sonst nicht bekannt; wir können deshalb auch den näheren Umfang der Perikope nicht angeben². An Varianten bietet Vs 4 folgende: Unser *istae* (ohne nachfolgendes *sunt* der Vg) *generationes celi et terrae, quando creatae* (Vg: *creata*) *sunt*, stimmt mit dem Zitat bei Eucherius, *gen.* 1 und Isidor, *quaest.* 30 überein, während der *Liber Comicus Toletanus: creati* liest. Unser *in die quo fecit ds* (Vg: *dns ds*) haben wiederum Eucherius und der Toletanus, während Isidor *in die quando fecit ds* liest.

Von Formular VI für das Fest der hll. Johannes und Paulus ist

² Prof. A. Baumstark, dem ich den Bestand unserer Liturgiefragmente mitteilte, stellte zu diesem ersten mit Gen 2,4 beginnenden Leseabschnitt für die Pfingstvigil die Tatsache fest, daß die erste Lesung der Ostervigil in Mailand über den Schöpfungsbericht mit Gen 2,3 schloß (vgl. das *Repertorium* zum *Missale Ambrosianum* [1909]), und erhob die Frage, ob vielleicht ein Zusammenhang bestehe. Wie wir bei dem für den gleichen Tag in unseren Fragmenten bezeugten Gesangstext *Ipse super maria* sehen werden, läßt sich dieser wirklich nur in einem mailändischen Meßantiphonar nachweisen; Beziehungen der vermuteten Art sind daher wohl nicht auszuschließen.

Fol. 6^v

	sacramenti manifesta	1	benedictione copiosa. & p	
	pceptione sumamus. p. VI		nre seruitutis obsequiis. &	
IX.	ID IULI NAT SCE FELICITATIS ET	3	p celebritate scorū celestia	
	Lau late pueri domina FILIORŪ EŪ.		dona sumentes. grās tibi	
	laudate nomen domini qui habita	5	referimus. p MIS IN ASSUMP	X
	re facit sterilem in domo matrem filio		TIONE SCI HELIE ORATIO	
	rum letantem. P Ipsum. ORATIO	7	Ds qui mirabili dispen	1
1	Presta q̄s oīps d̄s		satione priscorum	
	ut qui glosos mar	9	patrū glorificatio	
	tyres fortes in sua		ne mundū coruscare sanc	
	confessione cognouim;	11	xisti concede ppitius. ut	
	pios apud te in nra inter		qui beati helie precursoris tui	
	cessione sentiamus. p. oF	13	suffragium poscimus. eter	
	Anima nos tra sicut. SEC.		nitatis compendium. eius	
2	Sacrificiis presen	15	interuentu assequi gau	
	tibus dne q̄s inten		deamus. p LEQ REQ RETRO INEB	Ep
	de placatus. et	17	DOMADA DE SAMARITANA IN FER III	
	intercedentibus scis tuis		EVANG REQ IN QUAT. PARABOLE	Ev
	deuotioni nre pficiant &	19	IN FERIA SECUNDA SEC.	
	saluti. p CŌ Quicumq; fecerit		Hostia tibi dne in cō	2
	uoluntatem patris mei qui in celis est	21	memoratione tui	
	ipse meus frater soror et mater est dicit		precursoris helie	
3	Repleti dñe P COM dominus	23	libamus. te supplices depre	
	munificentię grē tue		cantes. quatenus prosit	[Schluß]

das Evangelium aus Lc 12, 1—8 vollständig erhalten und auch aus anderen Perikopenbüchern bekannt. — An Varianten notieren wir: in Vs 4 ein offenbar aus Versehen fehlendes *qui* vor *occidunt*, dann ein sonst nicht nachweisbares *et post hoc* (Vg: *haec*). In Vs 7 ist *nolite timere* (ohne *ergo* der Vg) durch die altlateinischen Codices a, b, ff² und l bezeugt, ebenso *plures estis* (ohne *uos* am Ende) durch b, c, ff², i, l, q, r, aur, bei Ambrosius, *hexaem.* 5, 13/41 und Lc 7, 109 sowie bei Augustin, *spec.* 27, aber auch in den meisten Vg-Hss.

Formular VII für die Vigil von Peter und Paul zeigt noch den Beginn des als Epistel für diesen Tag bekannten Berichtes der Apostelgeschichte über die Heilung des Lahmen (3, 1—8).

Formular VIII für den Oktavtag der Apostelfürsten führt uns nach Mt 14, 22—33 den Sturm auf dem See und den auf Jesu Geheiß auf dem Wasser wandernden Petrus vor Augen. Das Evangelium ist für diesen Tag ebenfalls vielfach bezeugt. — An Varianten begegnet in Vs 24 das sonst nicht nachweisbare *in medio maris* (Vg: *in m. mari*); ähnlich hat d *in medium maris*. In Vs 26 bezeugen unser *supra* (nicht *super*) *mare ambulans* a, c, f, ff², g¹, h, l, q, δ, aur, gat und viele Vg-Hss., in Vs 28 die Inversion *uenire ad te* a, b, c, d, e, f, ff¹, g¹, h, l, q, δ, aur, gat neben manchen Vg-Hss. und vielen Väterzitäten.

Das Formular IX für das Fest der hl. Felicitas und ihrer Söhne hat keine Leseabschnitte verzeichnet, während das letzterhaltene Formular X für die Meßfeier „am Tage der Himmelfahrt des hl. Elias“ in einer Rubrik auf eine Epistel verweist, die am Dienstag der „Woche der Samariterin“ verlesen wurde und gleicherweise ein Evangelium fordert, das an einem Montag registriert war und augenscheinlich vier Gleichnisreden des Herrn verkündete. Ein sicheres Bestimmen dieser beiden Perikopen wird kaum gelingen können ohne Einblick in ein Liturgiebuch, in dem entsprechende Lesungen an Tagen vorkommen, wie sie eben geschildert wurden³.

B. Die Gesangstexte.

Über die in unseren Formularen stehenden Gesangstexte möge folgende Übersicht Auskunft geben, die zeigt, welche Gesänge sich heute noch nachweisen lassen und wo sie stehen; aus der sich ferner ergibt, daß einige von ihnen singuläres Gut darstellen.

Die Vergleichung erfolgte an Hand der in der *Paléographie musicale* herausgegebenen Codices: 359 von St. Gallen (etwa aus der Zeit zwischen 980 und 1020), 339 von St. Gallen (10. Jh.), 239 von Laon (10. Jh.), 121 von Einsiedeln (10./11. Jh.), 47 von Chartres (10. Jh.) und des Antiphonale Ambrosianum des Britischen Museums [Cod. Addit. 34 200] (12. Jh.). In vielen dieser Hss. sind die Gesangstexte aber nur angedeutet; wir versehen solche dann mit einem Sternzeichen. Texte, die zwar in den Neumen mit den unseren übereinstimmen, aber bei anderer Gelegenheit im Gebrauch waren, werden in Klammern gesetzt; unter der Rubrik „Bemerkungen“ wird dazu notiert, wo sie sich finden. Texte, die nicht nachweisbar waren, werden durch ein Fragezeichen als solche gekennzeichnet.

Wir ersehen aus dieser Vergleichung, daß die meisten Gesangstexte in den angeführten Neumenhss. durchaus gleichartig bezeugt sind, näherhin die Stücke der Formulare I—III und VI—IX.

Die Introitus-Antiphon von Formular II dagegen ist in den nachgesehenen handschriftlichen Zeugen nur am Aschermittwoch bzw. im

³ Nach freundlicher Mitteilung Prof. Baumstarks sind in der griechischen Liturgie für den 20. VII. — der, wie wir unten noch sehen werden, als Tag unserer Eliasliturgie in Frage kommt — die Leseabschnitte Jak 5, 10—19 und Lc 4, 22—30 vorgesehen; doch bemerkte der auf diesem Gebiete so erfahrene Gelehrte hiezu ausdrücklich, daß er vorläufig diese Lesungen nicht mit den in den Rubriken geforderten in Verbindung zu bringen oder auch nur diese zu verstehen vermöge, und schreibt hiezu des weiteren: „Die ebdomada de Samaritana wäre nach dem endgültigen griechischen Ritus wohl die fünfte Woche nach Ostern, da die *κυριακή της Σαμαρειτιδος* der 5. Sonntag nach Ostern ist. Aber früher führte diesen Namen und hatte die entsprechende Perikope vielmehr die *κυριακή της γ' εβδομάδος των Νηστειων*, zusammenfallend mit unserem Sonntag 'Oculi', so daß auch die Woche vor oder nach diesem in Betracht kommen könnte.“

	1. St. Gallen 359	2. St. Gallen 339	3. Laon 239	4. Einsied. 121	5. Chartres 47	6. Ant. Ambr. Cod. Addit 34 209	Bemer- kungen
I. Nereus & Achilleus (& Pancrattius)							
Off. <i>Confilebuntur</i> (Angedeutet)	115*	88*	120*	246*	67*		1—5
Co. <i>Gaudete</i> (Vollständig)	115*	88*	120*	246*	67*		Für Pan- crattius!
II. Fer. II. Ad Ietan.							
Añ. <i>Misereris omnium</i> (Anged.)	(62*)	(33)	(37)	(93)	(23)		1—5
All. <i>Dns noster refugium</i> (Anged.)	?	?	?	?	?		Caput ieiunii
III. Dom. post Asc. Dni							
All. <i>Dominus in celo</i> (Vollst.)	?	?	?	?	?		1—5
Off. <i>Viri Galilaei</i> (Anged.)	(116*)	(90)	(122)	(249)	(68)		Ascensio Dni
Co. <i>Puter cum essem</i> (Anged.)	117*	91	124	252	69		
IV. Urban (Verwiesen auf Conf.-Messe)							
V. Pfingstvigil. Nach Litanei:							
Añ. <i>Ipsae super maria</i> (Vollst.)	?	?	?	?	?		
VI. Johannes & Paulus							
Off. ? (Einst vollst., aber unleserlich)	—	—	—	—	—		
Com. <i>Elsi coram</i> (Vollst.)	122*	99	133	271	76		
VII. Vigil von Peter und Paul							
Intr. <i>Dicit Dns petro</i> (Vollst.)	122*	99	133	271	76		
VIII. Oktav von Peter und Paul							
Off. <i>Exultabunt</i> (Anged.)	125*	102*	138*	281*	79*		
Com. <i>Iustorum animae</i> (Anged.)	125*	102*	138*	281*	79*		
IX. Felicitas und Söhne							
Intr. <i>Laudate pueri</i> (Vollst.)	125*	102	137	280	79		
Off. <i>Anima nostra</i> (Anged.)	125*	102*	137*	280*	79*		
Com. <i>Quicumque fecerit</i> (Vollst.)	125*	102	137	280	79		
X. Ellastest (ohne Gesangstexte)							

Antiph. Ambr. an der Dominica in Quinquagesima und das Offertorium von Formular III stets am Himmelfahrtstag vermerkt, während eine bei uns für die Pfingstvigil (Formular V) registrierte Antiphon *Ipse super maria* sich nur im Epiphanieformular des Antiph. Ambros. nachweisen ließ. Die Frage liegt nahe, ob diese Übereinstimmung in einer an Epiphanie wie in der Pfingstnacht geübten Taufliturgie begründet ist. Für die Allelujaverse von Formular II und III ließen sich keine Belege finden.

Es kommt somit auch wieder der Sondercharakter unserer Liturgiefragmente stark zum Ausdruck.

C. Die Gebetsformeln.

Die Auswahl der Gebetsformeln läßt sich an Hand der bekannteren Sakramentare am besten durch die nachstehende Vergleichungsliste erkennen, die uns einen Einblick in das Schaffen des Redaktors unserer Gebete ermöglicht; es ergibt sich daraus, daß er seine Auswahl aus einer Reihe von Meßbüchern getroffen hat, wenn auch keineswegs anzunehmen ist, daß gerade die Sakramentare, die wir zur Vergleichung heranzogen, ihm als Quellen dienten⁴. Immerhin muß es sich aber um Meßbücher von annähernd ähnlichen Typen gehandelt haben, die freilich bald mehr bald weniger entwickelt gewesen sein mögen.

	L	V	S	Gr	GrA	Ang	Fuld
I. (III Id. Malas Nat. S̄corum Nerei et Achillei + Comm. S̄ci Pancratii [die ^b Orationen])							
1a u. b fehlen (<i>Verlorenes Blatt!</i>)							
2a S̄corum tuorum nerei et achillei tibi confessio	Sc	II 19,2	760			956	
2b Munera qs dne tibi dicata scifica et intercedente b. pancratio	Sc		(Cfr 788)	CVI, 1			Cfr 952
3a Percepta nos dne tua sca purificent	Pc	—	(Cfr 1172)			—	
3b Beati pancratii martyris tui dne interce.	Pc		(Cfr 789)	CVI, 2			Cfr 953
II. Fer. II Ad letan.							
1 Ds qui culpas nras piis uerberibus	Or		717 Ad crucem	100,4 Ad crucem		962 Ad crucem	864 Ad Pont. Molbi
Lücke!							
III. (Dominica post Ascensionem Dñi)							
1 fehlt (<i>verlorenes Blatt!</i>)							
Wahrscheinlich: Omps semp. ds, fac nos			781		168 ¹⁸		1514

⁴ Für Fuld ist dies schon wegen des zeitlich späteren Entstehens der Hs. unmöglich.

2	Sacrificia nos dne imma- culata pur.	Sc	(I 64,3)	783	168 ¹⁸	1516
3	ID Qui generi humano na- scendo	Pr	—		276	1517
4	Repleti dne muneribus sa- cris, da qs	Pc (Cfr 132)	—	785	168 ¹⁸	1518
IV. VIII Kl Jun. Nat. Sōi Urbani epi						
1	Da qs omps ds, ut qui beati Urbani	Or		787	109,1	951
2	Munera nra qs dne tibi dicata sōifica	Sc	Cfr III 13,3	788	(Cfr 106,2)	952
3	Beati Urbani martyris tui atque pontificis	Pc		789	(Cfr 106,3)	953
V. Sabb. in Vig. Pente- costen: <i>Inprimis quidem faciunt let. Seq. an. Ipse super</i>						
1	Da nobis qs dne per gra- tiam sps sci Lücke	Or	25	I 77,1	790	110,9
VI. (VII Kl. Jul. Nat. Jo- hannis & Pauli)						
1	<i>fehlt (verlorenes Blatt!) wahrsch.: Qs omps ds, ut nos geminata</i>			943	126,1	1049
2.	Hostias tibi dne scorum martyrum t.	Sc (Cfr 12)		—	126,2	—
3	ID beati etenim martyres tui iohs & p.	Pr		945 (IHd)		1051
4	Sumpsimus dne scorum t. sollemnia	Pc (Cfr 12)		—	126,3	—
VII. III K. Jul. Vig. Sōo- rum aplorum petri & pauli						
1	Ds qui nobis beatorum aplorum t. p. & p.	Or		II 29,1	952	—
2	Presta qs omps ds ut nullis nos pmittas Lücke	Or		—	953	128,1
VIII. (In Octava aplorum)						
1	<i>fehlt (verlorenes Blatt!) Wahrsch.: Ds cuius dextera b. Petrum</i>			981	131,1	1106
2	Offerimus tibi dne qs preces	Sc (Cfr 39)	—	982	131,2	—
3	Pignus eterne uite capientes	Pc	II 36,4	983	—	1109
IX. Id. Juli. Nat. Sōe Feli- citatis et filiorum ejus						
1	Presta qs omps ds ut qui gloriosos	Or		986	133,1	1112
2	Sacrificiis presentibus dne qs intende	Sc (Cfr 171) (Cfr II 83,4)		—	133,2	1113

966
Ad
uespe-
ras

1002

—

1094

—

1097

1060

1125

1126

1127

1129

1130

3 Repleti dne munificentie tue bened.	Pc	51	—	—	—	—
X. Mis. in assumptione sēi Helie						
1 Ds qui mirabili dispensa- tione	Or	}	Nicht zu belegen!			
2 Hostia tibi dne in comme- moratione	Sc					
<i>Schluß des Fragments.</i>						

Aus der vorstehenden Vergleichung geht hervor, daß man unseren Fragmenten weder den Charakter eines gelasiano-gregorianischen noch den eines rein gregorianischen Sakramentars beimessen kann, und dies um so weniger, als wir in IX 3 selbst auf eine Formel treffen, die nur im Leonianum zu belegen ist.

Auffallend bleibt die relativ gute Übereinstimmung der Formulare III—V mit S schon insofern, als die gleichen Liturgietage aufeinander folgen, während sich für die Formeln von Formular VI und VII mehr eine Annäherung an Gr ergibt und bei VIII und IX sich in dieser Beziehung ein offener Wechsel innerhalb der beiden Formulare zeigt.

Zwischen unsere Formulare VI und VII schiebt sich in S noch ein Sonntagsformular ein und ebenso zwischen VIII und IX in Gr noch das Fest der hl. Processus und Martinianus.

Vollständige Eigenheit zeigen in Formular I die getrennten Formeln von Nereus und Achilleus einerseits und Pankratius anderseits, sodann die durch eine Litanei eingeleitete erste Formel des Bittagsformulars, die der *Ad crucem*-Oration des römischen, gleichem Zwecke dienenden Formulars entspricht; unsere Gebetsfolge muß demnach eine von diesem Formular abweichende gewesen sein.

Das Formular für die Vigil von Pfingsten bietet zwar als erste Formel dieselbe Oration wie das Gelasianum und S, weist aber, wie wir schon gesehen haben, eine andere erste Lesung als die in den beiden genannten Sakramentaren angegebene auf. Im Gregorianum ist unser Gebet als letzte *alia oratio* aufgeführt, während es in Fulda gar mit *ad uesperos* überschrieben ist. Merkwürdig ist, daß auch das Leonianum dieses Gebet an besonders hervorgehobener Stelle an der Pfingstvigil verzeichnet.

Die größte Überraschung aber bietet für ein abendländisches lateinisches Missale unser letztes Blatt mit seinem abschließenden, leider unvollständigen Formular einer *Missa in assumptione sci helie*, in deren beiden ersten Gebeten dieser Prophet als *praecursor* des Herrn d. h. seiner Himmelfahrt gefeiert wird.

Dieses Fest ist sicher morgenländischen, griechischen Ursprungs. Im ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΝ ΤΩΝ ΕΡΑΠΤΕΛΙΩΝ ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΟΝ *sive* *Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae*, das Stephanus An-

tonius Morcelli 1788 veröffentlicht hat, ist im 2. Band auf Pag. 169 *ad diem XX Mensis Iulii* — für diesen Tag ist die Einreihung des Festes auch in unserem Fragment anzunehmen — *ΕΙΣ ΤΗΝ ΜΝΗΜΗΝ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΡΟΦΗΤΩΝ ΗΛΙΟΥ ΚΑΙ ΜΩΣΕΩΣ ΚΑΙ ΑΑΡΩΝ* hingewiesen und gesagt, daß nach dem Titel des Basilianischen Menologiums eben *ἡ πρῶτος ἀναβασίς εἰς οὐρανὸν Ἡλίου τοῦ προφήτου* Gegenstand der Feier sei⁵.

Bei dieser Sachlage scheint ein Auftauchen einer lateinischen Festmesse für das Gedächtnis der Himmelfahrt des hl. Elias gerade in einer beneventanischen Hs. am ehesten möglich, denn im Süden Italiens war und ist ja bis heute die Berührung mit der griechischen Kirche am verständlichsten.

Als Teile eines Vollmissales stehen unsere Blätter den schon 1917 von mir veröffentlichten Palimpsestfragmenten aus *Codex Gudianus graecus* 112 der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel⁶ bemerkenswert nahe. Wie jene zeitlich früheren beneventanischen Missaltexte sich aus Perikopen, neumierten Gesangstexten⁷ und Gebeten zusammensetzten, so ist dies auch bei unseren Texten der Fall. Besondere Verwandtschaft bekunden beide Fragmentarten schon rein äußerlich dadurch, daß die Gesangstexte, um für die Neumen Platz zu erübrigen, in viel kleinerer Schrift geschrieben sind; dann aber vor allem durch das in den Leseabschnitten und Gebetsformeln verwertete Gut. In den Perikopen finden sich in den Texten der Fragmente des *Gudianus graecus* wie bei unseren neumitgeteilten Texten merkwürdig viele Anklänge, ja direkte Verwertung der *Vetus latina*, und ebenso zeigen die Gebetsformeln jener Palimpsestblätter wie die unseren zum Teil ältestes und unbekanntes Gut.

⁵ Auch Prof. Baumstark ist es gewiß, daß es sich bei unserem Text zunächst um die Feier dieser *πρῶτος ἀναβασίς Ἡλίου τοῦ προφήτου* handelt, wie das Patmos-Typikon (Dmitriewski S. 94) den späterhin schlechthin als Fest des Propheten Elias bezeichneten 20. VII. der griechischen Kirche nennt. Wegen der Gebetstexte ist seines Erachtens im Osten natürlich nichts zu finden, da dieser etwas unseren variablen Meßgebeten Entsprechendes ja nicht besitzt. Immerhin, glaubt er, könne es bedeutsam sein, daß pluralisch von der *priscorum patrum glorificatio* gesprochen werde, da die Gesänge des 20. VII. ausdrücklich mit Elias den Elisäus verbinden, ja *τοὺς προφήτας τοῦ Χριστοῦ ἀπαντας* feiern; weiter kehre auch die Bezeichnung *praecursor* hier wieder: *ὁ τῆς δευτέρας ἐλευσεως Χριστοῦ θεῖος προδρομος, ὁ δευτερος προδρομος* (Μηναῖα; Ed. Rom. T. VI S. 176 f.).

⁶ Siehe im Zentralblatt für Bibliothekswesen (34. Jahrg. auf S. 233—244, bzw. —258) den Aufsatz *Untersuchungsergebnisse einer doppelt reskribierten Wolfenbütteler Handschrift mittels der Fluoreszenzphotographie*.

⁷ Die neumierten Gesangstexte unserer Fragmente sind vom musiklechnischen Standpunkt aus schon von E. M. Bannister in seinem Monumentalwerk *Monumenti Vaticani di Paleografia Musicale Latina* (1913) unter Nr. 344 besprochen. Dasselbst ist im Tafelband (Tafel 67^b) auch eine Seite (5^v) abgebildet.

So offenbaren sie sich als sehr wertvolle liturgische Quellen. Die Wolfenbütteler Texte brachte ich einst der Andreas- und Martinusliturgie wegen in Zusammenhang mit den alten Kultstätten von Capua, Neapel und Monte Cassino (a. a. O. S. 243); auch unsere neuen Blätter können sehr wohl an einer dieser Stätten mit ihren Texten beschrieben worden und daselbst einst im Gebrauch gewesen sein.

Die Kommunion an den drei letzten Kartagen.

Von Peter Browe SJ (Frankfurt a. M.).

Wo im Altertum die tägliche Kommunion nicht üblich war, kommunizierten die Gläubigen natürlich besonders an den Sonn- und Festtagen. Im Frühmittelalter empfangen sie an Ostern, Pfingsten und Weihnachten die Pflichtkommunion; für den freiwilligen Empfang kamen hauptsächlich Epiphanie und Johannes Baptist in Betracht; später aber war von diesen beiden Festen als Kommuniontagen kaum mehr die Rede, dagegen viel von Allerheiligen und von den beiden Marienfesten am 2. Febr. und 15. Aug. Außerdem war im Frühmittelalter mancherorts auch der Empfang an den drei Tagen vor Ostern vorgeschrieben, und bis übers Spätmittelalter hinaus sind sie mehr oder weniger beliebte Kommuniontage geblieben, an denen viele Laien ihrer Osterpflicht genügten und viele Klosterleute freiwillig kommunizierten.

1. Die Kommunion am Gründonnerstag.

In Erinnerung an das Abendmahl des Herrn wurde der Donnerstag in der Leidenswoche in der Kirchensprache *cena Domini* genannt. Auch in lateinischen Urkunden kam diese Bezeichnung vor; so trägt eine Lübecker Urkunde von 1384 das Datum: „in guden dunrendage geheten in deme latine cena Domini“¹. Der Name *dies calicis*, den frühmittelalterliche Schriftsteller Süd- und Westgalliens gebrauchten, ist nicht volkstümlich geworden; später findet er sich selten und nur als literarischer Ausdruck.

Statt *cena Domini* sagte man auch nicht selten *feria quinta maioris hebdomadae*² oder *feria quinta post Ramos palmarum*³, wie man auch wohl einmal „dunrstag vor ostran“⁴ oder wie König Wenzel 1396 „den nehsten donrstages vor dem hl. ostertage“⁵ datierte. Aber das war in deutschen Urkunden selten; dieser Tag hatte ja so viele eigenen volks-

¹ U.-B. der Stadt Lübeck 4 (1873) n. 435. Eine Pariser Urkunde von 1270 ist datiert in *die jovis in cena Domini*. — *Cartulaire de l'égl. de N. D. de Paris* 1 (1850) n. 240.

² Urkunde des Bischofs von Osnabrück (1196), *Osnabrücker U.-B.* 1 (1892) 343.

³ Urkunde des Offizials von Cambrai (1254), *Table chronol. des chartes et diplômes impr. concernant l'hist. de la Belgique* par Alph. Wauters 5 (Bruxelles 1877) 82.

⁴ Schaffhausener Urkunde von 1324, *Urkundenregister für den Kanton Schaffhausen* 1 (1879) n. 442.

⁵ *Monum. Zollerana. U.-B. z. Gesch. des Hauses Hohenzollern* 5 (1859) 360.

tümlichen Namen wie kein anderer Feiertag. Die Romanen sagten meistens „heiliger Donnerstag“; im Deutschen dagegen kam dieser Ausdruck nicht vor. Man nannte ihn in den Niederlanden, wenn auch selten, den „weißen Donnerstag“ und in Flandern „le jeudi blanc“. „Op den Witten donresdach“ stellte Wilhelm von Holland 1322 eine Urkunde in Middelburg aus⁶. Im J. 1340, berichtet eine alte Chronik aus Amorfort, „was de geheele Stadt . . . te samen verbrant op den goeden Vrydach, oock St. Joris Kercke, daer alleen dat heyilige Sacrament bleeff, dat op den witten Donderdach geconsacreert was“⁷. Auch in Niederdeutschland war dieser Name wenigstens in nachmittelalterlicher Zeit nicht unbekannt⁸.

Etwas häufiger ist der Ausdruck „großer Donnerstag“, der sich z. B. in dem Bericht findet, den Niklaus Schlegel um die Wende des 13./14. Jh. von dem Hostienwunder in Graubünden gegeben hat. Von den Benediktinerinnen dieses Stiftes heißt es, daß sie am „grôze donrstag“ kommuniziert haben⁹. In Süddeutschland und in der Schweiz trifft man im Spätmittelalter auch die Bezeichnung „hoher Donners-tag“. 1418 „uff den hohen donstag“ schrieb ein österreichischer Landvogt einen Brief an den Rat von Luzern¹⁰ und in der 2. Hälfte des 15. Jh. bestimmte der Rat von Bern, „das uff dem heiligen hohen donrstag das bitter leiden unsers herren J. Chr. andechtenclichen gehandelt wird“¹¹. Sehr häufig gab man diesem Tag auch das Beiwort „gut“, das in anderen Ländern allen Festtagen zukam; in Norddeutschland legte man es auch dem Karmittwoch¹² und in Süddeutschland ganz allgemein dem Montag bei¹³. 1419 richtete der Deutschordens-

⁶ Alph. Wauters a. a. O. 9 (1896) 41.

⁷ Ant. Matthaeus, *Rerum Amorfort. Scriptores duo inediti* (Lugd. Batav. 1693) 215.

⁸ Das Einnahmebuch der Kirchenvorsteher zu Tatenwinkel (Mecklenburg) bringt zum J. 1562 die Notiz: „Item Hynrick Hane let eyn kynt graven up wyten donredach.“ *Jahrb. d. Ver. f. mecklenburg. Gesch. u. Alt.* 54 (1889) 90. Eine *Passio Christi* (Anf. 16. Jh.) sagt: „Als up den witten donnerdach des avendes Ihesus dat paschelam gegeten hadde . . .“ Zit. bei Karl Schiller u. Aug. Lübben, *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* (1875/81) I 540. Vgl. H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen MA und der Neuzeit* I (1891) 206.

⁹ Ant. E. Schönbach, *Sitzungsber. der Wiener Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 156 (1907) 5.

¹⁰ Argovia 14 (1884) 129.

¹¹ *Samml. schweiz. Rechtsquellen. II Die Rechtsquellen des Kantons Bern* I (1902) 230.

¹² Eine zwischen Lübeck und Wismar 1424 ausgetauschte Urkunde trägt das Datum: „des guden midwekens vor Paschen“. *U.-B. der Stadt Lübeck* 6 (1881) n 587. Von einem Kapitelsbeschluß des Augustinerchorherrenstiftes Böddecken i. W. heißt es 1430: *Ita major pars sensit alio tempore, sc. bona feria quarta post Palmarum.* L. Schmitz-Kallenberg, *Mon. Budicensia* I; *Geschichtl. Darstell. u. Quellen* 2 (1915) 44.

¹³ Vgl. *Z. f. d. Gesch. des Oberrheins* 40 (1886) 117.

meister in Livland „am guden donrstagen vor Pasche“ ein Schreiben an den Bürgermeister von Lübeck¹⁴. Danach bildete man auch im Lateinischen die Bezeichnung *bona feria quinta*, die in Deutschland¹⁵, aber auch in einer Bulle Bonifaz' IX. (1389—1404)¹⁶ gebraucht wurde.

Mindestens seit dem Anfang des 13. Jh. war der Ausdruck „der grüne Donnerstag“ aufgekommen und später in ganz Deutschland verbreitet. „An deme grünen tunrestage 1244“ schloß ein Ritter mit der Stadt Straßburg Sühne¹⁷, 1328 siegelte die hessische Stadt Ortenberg „an deme grünen Duntage“¹⁸, 1361 erhielt das Zisterzienserkloster Buch (Diöz. Meißen) „an dem neyten mytwochen vor dem heylgen grunen duntstage“ eine Schenkung¹⁹ und 1382 war eine Urkunde der Stadt Jena „an dem grünen donrestage“ datiert²⁰.

Über den Ursprung dieser Bezeichnung ist viel geschrieben worden²¹, ohne daß man aber zu einer Einigung gekommen wäre. Heute meinen viele im Anschluß an K. A. Heinrich Kellner²², sie gehe auf die grünen Gewänder zurück, die der Priester beim Gottesdienste getragen habe. Er führt dafür eine Stelle aus den Rubriken des St. Martinsklosters in Lyon an²³, deren Abfassungszeit aber unsicher ist. Im 11./12. Jh. waren in Frankreich, wenigstens in Cluny²⁴, teils goldene teils rote Gewänder im Gebrauch; außerdem war der Ausdruck „grüner Donnerstag“ in diesem Lande ja ganz unbekannt, während er in Deutschland, wo der Priester früher rote Gewänder anhatte²⁵.

¹⁴ U.-B. der Stadt Lübeck 6 (1881) n. 804.

¹⁵ Die Fraterherren im Lüchtenhofe zu Hildesheim gaben sich 1479 die Vorschrift: ... *placuit sacerdotibus, ut altera die in bona feria quinta communicarent sacerdotes solis superpositis superpelliciis in summa missa, eo quod ea die nisi una debeat fieri missa, sicut et feria 6^a et sabbato s. sequentibus* ... *Et sic fecerunt annis sequentibus deinceps*. Rich. Döbner, *Annalen und Akten der Brüder des gemeins. Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim*; Quellen u. Darstell. z. Gesch. Niedersachsens 9 (1903) 84.

¹⁶ Christ. Gottl. Haltausii *Calendarium medii aevi praecipue german.* (Lipsiae 1729) 82.

¹⁷ U.-B. der Stadt Straßburg 1 (1879) n. 551.

¹⁸ *Hessische Urkunden*, hg. v. Ludw. Baur 1 (1860) 357.

¹⁹ Ch. Schöttgen und G. Chr. Kreysig, *Diplomataria et script. hist. German. medii aevi* (Altenburgi 1753/60) 246.

²⁰ U.-B. der Stadt Jena I; Thüring. Geschichtsquellen 6 (1888) 391.

²¹ Vgl. u. a. J. Chr. W. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäologie* (Leipzig 1817/31) II 113. Kirchen-Lex. V 1309. Protest. Realencykl. XXI 421.

²² *Heortologie* (2 1906) 51.

²³ *Incipiat cantor cum cappa viridi missam presbytero, diacono et subdiacono indutis ornamentis viridibus*. E. Martène, *De ant. eccl. ritibus* (Venetiis 1783) IV c. 22.

²⁴ In den Gewohnheiten Bernhards (1068) heißt es I c. 67: *Rector chori et cantores responsorii cappis rubeis utuntur, sacerdos festivo et aurato indumento, diaconus dalmatica, subdiaconus tunica*. M. Herrgott, *Disciplina monast. vetus* (Paris 1726) 259.

²⁵ Vgl. Jos. Braun, *Die liturg. Gewandung im Occident und Orient* (1907) 743.

aufkam, und als er anfang, sich grün zu kleiden, schon weit verbreitet war. Deshalb ist diese Deutung abzuweisen; auch die andere, die den Namen von den am Gründonnerstag wieder in die Kirche aufgenommenen Büßern herleitete, die, der Sünde abgestorben, wieder zu „grünen“ anfangen, ist als zu umständlich und unvolkstümlich abzulehnen. Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte immer noch der alten Erklärung zukommen, die den Namen an die Kräuter anschloß, die an diesem Tage vom Volke gegessen wurden.

An diesem Donnerstage pflegte der Bischof die Büßer von der Buße, die er ihnen am Aschermittwoch auferlegt, zu befreien und ihnen sodann die öffentliche Lossprechung zu geben; mancherorts erteilte er sie auch allen anwesenden Gläubigen und verband damit später einen Ablass. Darum nannte man diesen Tag auch *dies indulgentiae*, *dies absolutionis*²⁶, im Französischen „jeudi absolu“²⁷ und in Süddeutschland „Ablaßtag, Antlaßpfinztag“²⁸. In einer Stiftung für die Münchener Marienkirche (1318) heißt es: „wir geben allew Jar ewickleiches der Mikten in der Marterwochen . . . ain halbez phunt Müncher pfenning und sullen si antwurten dem Chirchbrost dez Selben gotzhaus der sol dar umb chauffen waelchen wein . . . den man geb ze unsers Herren Tische an dem Antlazzi tag an dem Charfreitag an dem hl. abent und an dem hl. tag in gotz eren den laeuten die unsers Herrn Leichnamen empfhent“²⁸. Am „Antlaßtag in der Marterwoche“ wurde 1423 eine Straubinger Urkunde unterzeichnet²⁹.

Nachdem die Büßer wieder mit der Kirche versöhnt waren, reichte man ihnen auch die Kommunion und zeigte so öffentlich ihre Gleichstellung mit den anderen Gläubigen an. Im Frühmittelalter galt dieser Tag als großes Freudenfest, an dem die Fürsten Amnestie erteilen und die Herren ihren schuldigen Sklaven Verzeihung und Strafnachlaß gewähren sollten³⁰. „Denn dieser Tag“, sagte der Abt

²⁶ Vgl. Nik. Paulus, *Gesch. des Ablasses im MA* (1922/23) I 104.

²⁷ In einem Pariser Tagebuch heißt es: „Monseigneur de Paris . . . fist (1448) une belle predecacion aux Innocens le jeudi absolu, et donna absolucion à tous les trespassez qui par faulte d'amis ou de pecune ou par mauvais procureurs, avoient este nommez es eglises, excommuniez par negligence ou autrement après leur trespassement jusques à 30 jours.“ *Journal d'un bourgeois de Paris* (1405—1449). ed. Al. Tuetey; Publicat. de la Soc. de l'hist. de Paris 3 (1881) 389.

²⁸ *Monumenta boica* 19 (1810) 508.

²⁹ U.-B. der Stadt Straubing (1911/18) I n. 327. Andere Beispiele für die Ausdrücke „Ablaßtag“ und „Ablaßwoche“ bei Jos. Helwig, *Zeitrechnung zur Erörterung der Daten in Urkunden für Deutschland* (Wien 1787) 6. [Über die Namen Maunday Thursday (von Mandatum, dem ersten Worte der ersten bei der Fußwaschung gesungenen Antiphon) und Shere Th. (von shere, sheere = rein; Reinigungstag) s. L. Gougaud OSB, *The liturgical Year in English garb*. The Month 155 [1930] 319—327.]

³⁰ S. Eligii homil. 10: *Patescunt carceres in toto orbe, dant indulgentiam principes criminosis, servis malis indulgent domini*. PL 87, 629.

von Fruttuaria in einer Kapitelsansprache, „ist groß und erhaben und keiner im ganzen Jahre ist so groß wie er“³¹. „An ihm nahm das Sakrament des Leibes und Blutes Christi seinen Anfang und deshalb kommunizieren an ihm alle Gläubigen“³².

Diese Kommunion war im Altertum sicher üblich; in der afrikanischen Kirche las man sogar morgens und abends eine Messe, um allen Gläubigen den Empfang zu ermöglichen³³, und auch im Frühmittelalter suchte man auch die Nichtbüsser dazu zu bewegen oder schrieß ihn vor. Auch in der späteren Zeit kommunizierten noch viele an diesem Tage; nicht wenige Ritualien, wie der *Ordo Romanus* XII (Wende 12./13. Jh.)³⁴ setzten das als selbstverständlich voraus. Aber nicht selten ließ man, wie z. B. in Zofingen (Schweiz)³⁵, nur die Dienstboten und Kinder gehen, während die anderen am Karfreitag oder an Ostern selbst hinzutraten. Die *cena Domini*, die in der alten Kirche so festlich begangen wurde, hatte an Bedeutung eingebüßt; die Fußwaschung und die anderen Zeremonien drängten sich in den Vordergrund, die Erinnerung an den „Geburtstag des Sakraments“ trat zurück; zudem waren neue Feste eingeführt worden, die mit mehr äußerer Feierlichkeit begangen wurden und beim Volke beliebter waren.

Anders lag die Sache in den Orden und Kollegiatstiften; da suchte man den Gedanken an die *cena Domini* lebendig zu erhalten und durch gemeinsame Kommunion aller, auch der Priester, zu feiern; fast alle Regeln schrieben sie für diesen Tag vor. So die Benediktiner von St. Vannes in Verdun³⁶, die Zisterzienser³⁷, die Humiliaten³⁸ und die

³¹ *Consuet. Fruttuar.* (Ms. aus dem 12. oder 13. Jh.). Br. Albers, *Consuetudines monasticae* (1900 f.) IV 132.

³² *Ordo Rom.* XIII (um 1274) n. 22.

³³ Augustinus, *Ep. ad Januar.* c. 5; PL 33, 202.

³⁴ n. 24 *Pontifex... communicat populum ordine suo et servat de sacramento in crastinum in corporali.*

³⁵ Die Stiftsstatuten von 1242 bestimmten: *In cena domini servientes et parvuli communionem corporis et sanguinis domini recipient a plebano vel eius vicario ad altare s. crucis, ceteri vero omnes in die s. pasce ad altare publicum communicabunt.* Sammlung schweiz. Rechtsquellen. XVI. Die Rechtsquellen des Kantons Aargau I 5 (1914) 5.

³⁶ *Ant. consuet.* (11. Jh.). *In coena Domini. Verumtamen se fratres omnes communicabunt. Denique sanguine Domini penitus sumpto, corpus tantum in crastinum servabitur tuto in loco, lumine ante posito... In Parasceve. Hora vero nona, sicut ordo ecclesiasticus docet, post adoratam crucem se communicabunt.* Br. Albers a. a. O. V 120, 122.

³⁷ *Usus conversorum* (1. Hälfte 12. Jh.) c. 5; Hugo Séjalon, *Nomasticon Cisterc.* (Solesmes 1892) 236. Im Leben des hl. Einsiedlers Godrich († 1170) wird erzählt, daß der Zisterzienser, der während der ganzen Fastenzeit bei ihm gewesen, in sein Kloster nach Durham zurück mußte *propter Domini mandati sacramentum, quod omnes in unum celebrare... consueverunt.* Publications of the Surtees Society 20 (1847) 315.

³⁸ G. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monum.* (1766/68) III 117.

Karmeliter³⁹. Bei den Cluniazensern hielt man so sehr darauf, daß selbst die Mönche, die in der vorhergehenden Nacht eine Pollution gehabt hatten, sie empfangen mußten, was sonst verboten war⁴⁰; auch den Klosterschülern wurde sie zur Verpflichtung gemacht⁴¹.

Nur ganz ausnahmsweise und aus dringenden Gründen wurde diese gemeinsame Kommunion unterlassen, so in dem Benediktinerpriorat Cassan (Dép. Hérault), weil die Mönche durch die Fußwaschung der vielen Armen und durch die zahlreichen Gäste zu sehr in Anspruch genommen waren⁴².

Dieser Empfang war eine Erinnerungsfeier an das Abendmahl des Herrn, bei dem er seinen Jüngern seinen Leib und sein Blut gereicht; deshalb sollte auch der Obere selbst das Sakrament austeilern und alle sollten daran teilnehmen⁴³.

Die Frage, ob die Priester an diesem Tage Messe lesen oder gemeinsam mit den andern zum Tische des Herrn gehen sollten, wurde im MA verschieden beantwortet. In manchen Orden, so bei den Gilbertinern⁴⁴ und Franziskanern⁴⁵, war es freigestellt, zu zelebrieren oder nicht; in anderen dagegen, wie in Cîteaux⁴⁶ und Val-des-Choux⁴⁷.

³⁹ Monum. Hist. Carmelit. 1 (1907) 40.

⁴⁰ Consuet. Utrici (1079—1087) l. c. 12: *Pulsatis omnibus signis cantatur missa festive... omnes accipiunt pacem omnesque communicant, et per illos 4 dies communicare non quisquam fratrum omiserit, etiamsi aliud tale quid ei contigerit dormiendo.* L. d'Achery, *Spicilegium* (Paris 1723) I 651; auch PL 149, 659.

⁴¹ Consuet. antiquiores (2. Hälfte 10. Jh.) c. 21: *Ad pacem debent omnes ire et omnes communicare, etiam infantes. Tantum autem hostiarum ad missam mitti debet, ut communicatis fratribus supersit, unde in crastina communicent omnes.* Br. Albers a. a. O. II 48.

⁴² Im Ordinarium von 1387 heißt es: *Feria V maioris hebdomadae propter multitudinem pauperum et hospitum non communicant canonici neque fratres, sed feria VI in Parasceve et Sabbato et Pascha fiat communio generalis.* E. Martène a. a. O. (A. 23) IV c. 22 n. 10.

⁴³ Ludolf von Sachsen sagt in seiner *Vita Jesu Christi* II c. 56 n. 2: *Qui consecravit (Christus), ipse et ministravit. In cuius signum omnes religiosi deberent in die Coenae recipere Corpus Christi de manu praelati sui.* Vgl. Claude de Vert, *Explication simple, littér. et hist. des cérémonies de l'église* (Paris 1720³) I 363.

⁴⁴ *De eccl. off. sec. ritus can. ord. de Sempingham* (Ms. aus der 1. Hälfte des 15. Jh., der Inhalt ist älter): *Omnes tam novicii quam alii communicent preter eos qui missas sunt celebraturi et eos quibus pro gravibus criminibus est inhibitum. Congrua id ratio postulat, ut nullus religiosus eo die se a communione subtrahat, quo videlicet sacramentum sui corporis christus primo instituit omnique ecclesie quociescumque id ageret in sui memoria facere mandavit.* R. M. Woolley, *The Gilbertine Rite* I, II (Henry Bradshaw Society 59/60; 1921/22) I 32.

⁴⁵ *Rubricae Breviarii auct. s. Bonaventura in generali capitulo Pisano 1263 editae* § 29: *In Cena Domini Missa dicatur sollemniter sicut in duplici minori, et in eadem missa fratres communicant et sacerdotes qui voluerint et non decreverunt celebrare.* Archivum Francisc. hist. 4 (1911) 72.

⁴⁶ *Usus ant.* c. 21: *Et sciendum quod hac die missa privata non sit ab aliquo cantanda nisi pro conversis communicandis ubi multitudo exegerit et ipsa missa de die sit.* H. Séjalon a. a. O. (A. 37) 100.

⁴⁷ c. 20: *Et sciendum quod in hac die missa privata non sit celebranda, nisi*

waren die Privatmessen ausdrücklich untersagt; bei den Fraterherren von Hildesheim waren sie bis 1479 gestattet und wurden dann verboten⁴⁸. Am Ende des MA wird dieses Verbot auch bei den meisten anderen Ordensleuten und Kanonikern bestanden haben. Der hl. Karl Borromeo ordnete auf dem Provinzialkonzil von 1573 an, daß die Kanoniker aller Kathedral- und Stiftskirchen im Hochamt kommunizieren müßten⁴⁹. Auch im *Caeremoniale episcoporum* Klemens' VIII. (1600) heißt es: „Der Bischof teilt allen Kanonikern, die dazu bereit sind, und den andern Priestern . . . und schließlich dem übrigen Klerus die Kommunion aus“⁵⁰. Die Ritenkongregation hat die Ansicht, daß es den Priestern und besonders den Kanonikern erlaubt sei, am Gründonnerstage ihre Privatmesse zu lesen, seit dem Anfang des 17. Jh. mehreremal mißbilligt und verworfen⁵¹.

2. Die Kommunion am Karfreitag.

Der Freitag in der Leidenswoche wurde lateinisch fast immer *Parasceve* genannt; eine Urkunde der Abtei Noyers (Diöz. Tours) von 1101 war *die passionis, hoc est parasceve* datiert⁵². Im Französischen sagte man meistens „vendredi saint“, nur gelegentlich einmal „vendredi devant Pasques“⁵³ oder später „le jour du grant vendredy“⁵⁴ und „grant divenres (= *dies Veneris*)“⁵⁵; auch in Böhmen kam der Ausdruck „großer Freitag“ vor⁵⁶; dagegen war er in Deutschland, wie es scheint, unbekannt. Die Dänen hatten die Bezeichnung „langer Freitag“, die wohl von der langen Dauer der Zeremonien hergenommen war; sie hat sich bis heute erhalten, während man in England, wo sie im Frühmittelalter ebenfalls gebräuchlich war⁵⁷, später nur „good Friday“ sagte. Selten war dieser Ausdruck

pro presenti defuncto vel pro tricenario vel de b. Maria. — *Ordinale conventus Vallis Caulium* ed. by W. de Gray Birch (New York and Bombay 1900) 14. Diese Rubriken stammen aus dem Anfang des 13. Jh. und sind von denen der Karthäuser und besonders der Zisterzienser abhängig.

⁴⁸ Oben A. 15.

⁴⁹ Ach. Ratti, *Acta eccl. Mediolan.* II (1890) 257. ⁵⁰ II c. 23.

⁵¹ Diese Dekrete sind abgedruckt bei Will. Ap. Maier, *Die liturg. Behandlung des Allerheiligsten außer d. Opfer der hl. Messe* (Regensburg 1860) 73. Vgl. auch Alph. M. de Ligorio, *Theol. mor.* VI 3 de euch. n. 350.

⁵² *Cartulaire de l'abb. de Noyers*; *Mém. de la Soc. archéol. de Tours* 22 (1872) 322.

⁵³ So die Herren von Fauquemont und Montjoie in einer Urkunde von 1270. Alph. Wauters a. a. O. (A. 3) V 449.

⁵⁴ *Journal d'un bourgeois de Paris* a. a. O. (A. 27) 137.

⁵⁵ Vgl. *Dict. de l'anc. langue franç. et de tous ses dialectes*, comp. par Fréd. Godefroy (Paris 1881 f.) II 730.

⁵⁶ In dem *Liber diurnus de gestis Bohemorum in concil. Basil. des Petrus Zatecensis* ist von *sexta feria magna* 1433 die Rede. *Monum. concil. general. saec. XV* (Vindob. 1857 f.) I 350.

⁵⁷ Der Benediktiner Aelfric schrieb an den Bischof von Sherborne (993—1001),

in Flandern und Brabant⁵⁸, während er im spätmittelalterlichen Deutschland etwas häufiger vorkam⁵⁹, wie man auch „guter Donners-tag“ und „gute Woche“ sagte. Noch verbreiteter waren die Namen „stiller Freitag“ und „stille Woche“⁶⁰. Das Hofrecht des luzernischen Fleckens Malters (1. Hälfte des 14. Jh.) gab die Vorschrift „und sol man dii eyger und dz Oster Lamm weren uff den stillen fritag“⁶¹. In seiner Chronik des Konstanzer Konzils sagt Ulrich von Richental: „An dem stillen fritag . . . nach dem ampt zu sant Steffan, do gab der obgnent patriarch (Johannes Anthiocenus) allen unßeren herren (die Kommunion) die des begertend“⁶². Auch aus Norddeutschland ist dieser Ausdruck bezeugt⁶³. Wohl noch allgemeiner üblich war mindestens seit der Wende des 12. und 13. Jh. die Benennung „Karfreitag“ und „Karwoche“⁶⁴. Schon Wolfram von Eschenbach hatte in seinem zwischen 1200 und 1207 gedichteten *Parzival* von der Taube gesprochen, die jeden „karfritac“ eine weiße Oblate vom Himmel bringt und auf den Stein legt⁶⁵. „An dem hl. Charvreitag“ war 1295 eine Urkunde im Bistum Freising datiert⁶⁶.

„Weißer Freitag“ war, wie es scheint, nur im Kölnischen gebräuchlich; wenigstens ist dieser Ausdruck nur da und nur aus nachmittelalterlicher Zeit bezeugt⁶⁷.

daß man am Karfreitag nicht konsekrieren dürfe, „man ne mót halzian husel on lanza frize-day“. Bernh. Fehr, *Die Hirtenbriefe Aelfrics in altengl. u. lat. Fassung*; Bibliothek der angelsächs. Prosa 9 (1914) 27. Ähnlich heißt es in den angelsächsischen Kirchengesetzen: „Housel ought not to be hallowed on Long Friday, because Christ suffered for us on that day.“ John Johnson, *Collection of Eccles. Laws* (London 1720) I 310.

⁵⁸ Eine Übereinkunft zwischen dem „sire de Schendelbeke“ und dem „maire de Voorde“ trägt das Datum „en le jour de boen devenres 1279“. Alph. Wauters a. a. O. V 650.

⁵⁹ 1420 richteten Hamburger Bürger „upten Guden vridach vor Pascen“ ein Schreiben an den Rat von Lübeck. *U.-B. der Stadt Lübeck* 6 (1821) n. 191. Ebenso n. 737.

⁶⁰ Eine Urkunde Albrechts von Mecklenburg ist datiert „1368 des Mandaghes in der Stille weken“. *U.-B. der Stadt Lübeck* 4 (1873) n. 651. Ebenso 10 (1898) n. 166.

⁶¹ Der Geschichtsfreund 4 (1847) 69.

⁶² Bibliothek des liter. Vereins in Stuttgart 158 (1882) 103.

⁶³ Der Rat von Hameln stiftete 1442 eine Armenspende, die „an dem stillen fridage“ ausgeteilt werden sollte. *U.-B. des Stiftes u. der Stadt Hameln* II; Quellen u. Darstell. z. Gesch. Niedersachsens 10 (1903) n. 240.

⁶⁴ Der Landgraf Ulrich zu Elsaß bescheinigte eine Urkunde „an der kromben Mitbewochen in der karewochen 1332“. J. G. Lohmann, *Urkundl. Gesch. der Grafschaft Hanau-Lichtenberg im unt. Elsass* (Mannheim 1862/63) I 99.

⁶⁵ v. 1111.

⁶⁶ *Fontes rer. Austriac.* II 31 (1870) 450.

⁶⁷ „1546 quam s. Georgen tag uff den weis- ader charfritag vur paschen.“ Konst. Höhlbaum, *Das Buch Weinsberg*; Publikat. d. Ges. f. rhein. Geschichtskunde 3 (1886) I 247. Auch in der protestantischen Kirchenordnung von 1543 wird der Ausdruck gebraucht. Aem. L. Richter, *Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh.* (1846) II 49.

Dieser Freitag galt von jeher als Trauertag, als *dies amaritudinis*⁶⁸, an dem man die Erinnerung an den Kreuzestod und die Grablegung des Herrn feierte und seine Leidensgeschichte vorlas; auch das Fasten durfte nicht unterbrochen werden⁶⁹. In Spanien bestand sogar in der 1. Hälfte des 7. Jh. die Sitte, die Kirchen verschlossen zu halten und weder zu predigen noch die Passion zu verlesen. Das Konzil von Toledo (633) rügte sie und befahl, „das Geheimnis des Kreuzes zu predigen und dem Volke die laute Bitte um Nachlaß der Sünden abzuverlangen, damit wir so durch Beichte und Buße gereinigt am Auferstehungstage das Sakrament des Leibes und Blutes Christi empfangen können“⁷⁰. Eine *missa de praesantificatis* wurde aber im frühmittelalterlichen westgotischen Ritus so wenig gelesen wie im mailändischen.

Als Feiertag galt der Karfreitag weder im früheren noch im späteren MA. Unter den Feiertagen, die Karl d. Gr. vorschrieb, war er nicht genannt⁷¹. Im MA war das nach Ländern und Diözesen verschieden. Sehr selten wurde er, wie z. B. in einem Ablassbrief, den die Pfarrkirche von Marling (Tirol) 1354 von dem Weihbischof von Trient erhielt⁷², in der Reihe der höchsten Feste aufgezählt; ob das aber beweist, daß er dort auch so gefeiert wurde, ist fraglich. Meistens war die knechtliche Arbeit nur während des Gottesdienstes oder bis zum Nachmittag verboten. So war es nach den Synodalstatuten von Soissons (1384) untersagt, vorher zu arbeiten oder Waren feilzuhalten⁷³. Am höchsten wurde er, wie es scheint, in England gefeiert; das Provinzialkonzil von London verbot 1328 die knechtlichen Arbeiten während des ganzen Tages, nur den Armen wurden sie gestattet⁷⁴.

Der Karfreitag war im Altertum und MA ebenso wie heute ein aliturgischer Tag, an dem man aber mindestens seit dem 6. Jh. in vielen Kirchen eine *missa de praesantificatis* oder, wie man im MA sagte, eine „verstörte Messe“ las. Sie war dadurch entstanden, daß man den Kommunionempfang mit dem Paternoster und einigen anderen Gebeten umgab und so etwas feierlicher gestaltete. Auf diese Weise konnten Priester und Laien kommunizieren und doch die alte Gewohnheit, an diesem Tage das Opfer nicht zu feiern, beibehalten.

⁶⁸ Ambrosius, *ep.* 13 c. 12; PL 16, 1030.

⁶⁹ Concil. Tolet. (633) c. 8: *Quicumque in eo ieiunium praeter parvulos, senes et languidos ante peractas indulgentiae preces resolverit, a paschali gaudio depelletur nec in eo sacramentum corporis et sanguinis domini percipiat, quia diem passionis ipsius per abstinentionem non honorat.* H. Th. Bruns, *Bibliotheca eccles.* (Berolini 1839) I 225.

⁷⁰ Ebda c. 7.

⁷¹ Vgl. Alb. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* II (1912) 289.

⁷² A. Naegele, *Docum. et monum. Tirol.; Miscellanea Fr. Ehrle* 3 (1924) 184.

⁷³ c. 22 *Dies Parasceve servatur a carrucis et ab omnibus usque ad servitium* E. Martène, *Vet. Script. et monum. . . ampliss. collectio* (Paris. 1729/33) VII 155.

⁷⁴ c. 1. Mansi, *Concilia* XXV 827.

Diese Kommunion war während des ganzen MA ziemlich allgemein verbreitet⁷⁵. Manchmal liest man, daß sie im Frühmittelalter in Rom nicht Sitte gewesen sei⁷⁶. Diese Ansicht geht auf Amalar von Metz († um 850) zurück, dem auf eine Anfrage geantwortet worden war, daß in der Basilika, in der der Papst die Zeremonien abhalte, niemand kommunierte⁷⁷. Das war insofern richtig, als bei dieser offiziellen liturgischen Feier die Kommunion nicht ausgeteilt wurde; wohl aber kommunizierten die Gläubigen im Lateran oder in den Titelkirchen, in die der Papst am Gründonnerstag die konsekrierten Hostien hatte bringen lassen⁷⁸. Der sog. Ordo Duchesne (geschr. um 800) sagt in den Kardonnerstagrubriken: *Et reservantur sancta usque in crastinum* und am Karfreitag: *Communicantur omnes*⁷⁹.

Diese Kommunion wurde unter beiden Gestalten gespendet. An dieser Art, sie in der Messe auszuteilen, wurde ja im 5. und 6. Jh. noch unbedingt festgehalten. Leo d. Gr. († 461) nannte das Vorgehen der Manichäer, die wohl am Gottesdienste teilnahmen und den Leib Christi empfangen, sich aber des Blutes enthielten, eine *sacrilega simulatio*⁸⁰.

⁷⁵ Vgl. E. Martène a. a. O. (A. 23) IV c. 23 n. 25. A. J. Binterim, *Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der Christl.-Kathol. Kirche* (1825/29) V 1, 210. *Kirchen-Lexikon* III 726. W. Lockton, *The treatment of the Romans at the Eucharist after Holy Comm. and the time of the ablutions* (1920) 75. Juan B. Ferreres, *Hist. del misal romano* (1929) 265.

⁷⁶ H. Kellner sagt: „Wie es in betreff der Kommunion gehalten wurde, ist schwer zu sagen; im Frankenreich scheint das Volk kommuniziert zu haben, in Rom und auch in Deutschland dagegen nicht, wenigstens schweigt Rabanus Maurus davon“: *Heortologie* (1911³) 57. Wie viele anderen historischen Bemerkungen Kellners ist auch diese ganz falsch.

⁷⁷ *De eccl. off.* I c. 15: *In superius memorato libro (im Ordo Romanus) inveni scriptum, ut duo presbyteri afferant post salutationem crucis corpus Domini, quod pridie reservatum fuit, et calicem cum vino non consecrato, quod tunc consecraret, et inde communicet populus. De qua observatione interrogavi Romanum archidiaconum et ille respondit: In ea statione ubi apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicat.* PL 105, 1032. Alle Späteren, die den Kommunionempfang in Rom leugnen, sind von Amalar abhängig. So Ps.-Alkuin, *De div. off.* c. 17: *Quia in Parasceve non conficitur corpus Domini, necesse est, ut hi quibus est voluntas communicandi, habeant sacrificium ex priori die, quod tamen Romani non faciunt.* PL 101, 1206. Ebenso Honorius Augustud., *Sacramentarium*; PL 172, 746.

⁷⁸ Der Ordo, der am Ende des 7. Jh. von einem römischen Archikantor für eine auswärtige Kirche überarbeitet wurde und den eine Einsiedler Hs. aus dem Ende des 8. Jh. enthält, sagt darüber: *Et procedent iterum ad Lateranis psallendo „Beati immaculati“. Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi; qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod V feria servatum est. Et qui voluerit ibi communicare, vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat.* L. Duchesne, *Origines du culte chrétien* (1925⁵) 503. Vgl. H. Grisar, *Das Missale im Lichte röm. Stadtgeschichte* (1925) 105.

⁷⁹ L. Duchesne a. a. O. 487; 488.

⁸⁰ S. 42 de quadrag. 4 n. 5: *Cumque ad legendam infidelitatem suam nostris audeant interesse conventibus, ita in sacramentorum communione se temperant, ut interdum, ne penitus latere non possint, ore indigno Christi corpus accipiant, san-*

Der hl. Gelasius († 496) kämpfte in einem Briefe an zwei süditalienische Bischöfe gegen orthodoxe Christen, die aus abergläubischen Beweggründen dasselbe taten, und sagte, „daß eine solche Trennung des einen Geheimnisses ein großes Sakrileg sei“⁸¹. Weil dieser Text von der Notwendigkeit der Doppelkommunion spricht und die Protestanten ihn dafür anführten, hat man in mehrfacher Weise versucht, ihn umzudeuten. Die Scholastiker verstanden ihn im Anschluß an Gratian⁸² von der Kommunion der Priester; auch Bellarmin nannte diese Erklärung „probabel“. Daß sie falsch ist, wird heute ziemlich allgemein zugegeben und bedarf keiner Widerlegung; auch Leo d. Gr. hatte von Nichtpriestern gesprochen. Andere Theologen helfen sich wie Joseph Pohle: „Damals lebten in Rom viele heimliche Manichäer [es handelt sich weder um Rom noch um Manichäer; der Papst spricht von einem ihm unbekannten Aberglauben, nicht von der allbekannten Häresie], welche im öffentlichen Gottesdienst in häretischer Absicht nur die hl. Hostie genossen und gegen den allgemeinen Brauch den Kelch als etwas Böses mieden. Um die Ketzer zu entlarven, ordnete

guinem autem redemptionis nostrae haurire omnino declinent. Quod ideo vestrae notum facimus sanctitati, ut vobis huiusmodi homines et his manifestentur indicii et quorum deprehensa fuerit sacrilega simulatio, a sanctorum societate sacerdotali auctoritate pellantur. PL 54, 280. Nicht wenige Theologen haben diesen Text als Beweis dafür angeführt, daß damals in Rom die Kommunion während der Messe auch unter einer Gestalt ausgeteilt worden sei. Denn, sagten sie, die Manichäer konnten den Empfang des Blutes unterlassen, ohne bemerkt zu werden, also war er nicht allgemein Sitte. So u. a. E. Dublanchy, *Dict. de Théol. cathol.* (1909 f.) III 559. Diese Beweisführung übersieht die Art und Weise, wie in jener Zeit die Kommunion-austeilung vor sich ging. Der Bischof oder Priester spendete an der einen Seite des Altars oder der Kirche den Leib und der Diakon an einer anderen das Blut des Herrn; wenn an hohen Festtagen viele kommunizierten, waren mehrere Priester und Diakone an verschiedenen Stellen der Kirche mit dieser Austeilung beschäftigt. So konnten die Sektierer leicht den Empfang des Blutes unterlassen, während es sehr aufgefallen wäre, wenn sie sich nicht vom Platze gerührt und auch den Leib des Herrn nicht empfangen hätten. Daß sie die einzigen waren, die nicht zum Diakon hingingen, geht aus den Worten des Papstes hervor, der sagt, daß man sie daran erkennen könne. Deshalb sollten die Geistlichen eigens Aufsicht üben, daß alle auch das Blut empfangen. Vgl. Mich. Andrieu, *Immixtio et consecratio*; Univ. de Strasbourg, Biblioth. de l'institut de droit canon. 2 (1924) 31.

⁸¹ Fragment eines Briefes an die Bischöfe Maioricus und Johannes. *Comperimus autem quod quidam in eadem regione, sumpta tantum corporis sacri portione, a calicis sacri cruore absterneant. Qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi; aut integra sacramenta percipiant aut ab integris arceantur, quia divisio unius eiusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.* Thiel, *Epist. rom. Pontif.* I (1867) 452; Mansi, *Concilia* VIII 125; PL 59, 141; I.-L. n. 725. Die älteste Quelle für dieses Fragment ist Anselm von Lucca († 1086), der es in seine *Collectio canonum* (VI c. 134) aufgenommen hat; über seine Echtheit vgl. die Brüder Ballerini und F. W. Puller, *Communion under one kind*; Theology 9 (1924) 82.

⁸² *De consecrat.* II c. 12; Thomas III q. 80 a. 12; Guil. Durandus, *Rationale* IV c. 42 n. 1; Bellarmin, *De sacr. euch.* IV c. 26.

Gelasius an, daß bei der öffentlichen Kommunion alle ohne Ausnahme außer der Hostie auch den Kelch zu nehmen verpflichtet seien. Übrigens geht aus diesem päpstlichen Erlaß hervor, daß vor ihm wohl kein Kelchzwang bestanden hatte und daß die eingestaltige Kommunion damals nichts Ungewöhnliches gewesen sein kann⁸³. Daß auch diese Deutung abwegig ist, geht schon aus den Worten *quia divisio unius eiusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire* hervor, die allgemein aus jeder Trennung des Opfermahles argumentieren und sie sakrilegisch nennen. Außerdem ist die Art, wie damals die Kommunion ausgeteilt wurde, ganz verkannt. Man muß sich damit abfinden, daß der Papst in einem Briefe, der an zwei Bischöfe gerichtet war und der im Frühmittelalter nicht weiter bekannt wurde, die Doppelkommunion für unerläßlich und notwendig erklärt hat.

Auch Gregor d. Gr. setzt sie in seinen Schriften als selbstverständlich voraus⁸⁴, ohne sich aber grundsätzlich darüber zu äußern.

Bei dieser Anschauung und Praxis ist es nur selbstverständlich, daß man auch am Karfreitag das Blut austeilte; es mußte deshalb am Gründonnerstag zugleich mit dem Leibe Christi aufbewahrt werden⁸⁵. Diese Rubrik haben denn auch das sog. *Sacramentarium Gelasianum*⁸⁶ und nicht wenige von ihm abhängige Hss. der Folgezeit. Ein alter römischer, für Klöster umgearbeiteter Ordo (9. Jh.) gibt die Vorschrift: „Der Diakon nimmt den Leib und das Blut und bringt sie auf den Altar; dann empfangen alle den Leib und das Blut des Herrn“⁸⁷; auch noch in einem spanischen Sakramentar von Vich aus der Wende des 11. und 12. Jh. ist sie enthalten⁸⁸.

⁸³ *Lehrbuch der Dogmatik* III (1922⁷) 269.

⁸⁴ Vgl. Mich. Andrieu a. a. O. 31.

⁸⁵ Vgl. u. a. Al. Lesley, PL 85, 433. Jos. Bingham, *Origines sive antiquitates eccles.* (Halae 1751/81²) VI 437. W. H. Freestone, *The Sacrament reserved*; Alcuin Club Collections 21 (London 1917). Juan B. Ferreres a. a. O. 268.

⁸⁶ *Communicant et reservant de ipso sacrificio in crastinum unde communicent... Ingrediuntur (am Karfreitag) diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguine Domini quod ante diem remansit et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare, adorans crucem Domini et osculans. Et dicit: „Oremus“. Et sequitur „Praeceptis salutaribus moniti“. Inde „Libera nos, Domine, quaesumus“. Haec omnia expleta, adorant omnes s. crucem et communicant.* H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (1894) 72; 77. Die Hs. dieses Sakramentars ist gallischen Ursprungs; sie gibt aber im großen ganzen das römische Sakramentar des 6. Jh. wieder. Vgl. Ad. Ebner, *Quellen u. Forsch. z. Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Rom. im MA* (1896) 374.

⁸⁷ Br. Albers a. a. O. III 212; PL 66, 1004. Andere Beispiele bei Mich. Andrieu a. a. O. 23.

⁸⁸ *Tunc accedens diaconus ad altare componat in eo corpus et sanguinem domini quod pridie servatum fuerat, operiens linteo mundissimo... ipse primus cum silencio communicet ac post eum reliqui sacerdotes, deinde omnis clerus. Postea omnis populus.* Juan B. Ferreres a. a. O. 268.

Diese Zurückbehaltung des Blutes am Gründonnerstag blieb etwa bis zum 7. oder 8. Jh. in Rom Sitte; dann ging von da ein neuer Ritus aus, der bald rasche und allgemeine Annahme fand. Man bewahrte nicht mehr das Blut, sondern nur noch den Leib Christi auf⁸⁹. Warum man diese Änderung vornahm, wissen wir nicht; vielleicht haben die praktischen Schwierigkeiten der Aufbewahrung dazu geführt. Weil man aber in der Messe nie anders als unter beiden Gestalten kommunizierte, wollte man das auch in diesem Falle tun und suchte es deshalb zu ermöglichen oder wenigstens irgendwie einen Ersatz zu schaffen. Statt des Blutes brachte man am Karfreitag einen Kelch mit Wein auf den Altar, legte einen Teil des am Gründonnerstag konsekrierten Opferbrotes hinein und reichte ihn den Gläubigen. Hielt man diesen Wein dann für konsekriert? Der *Ordo Romanus*, der Amalar von Metz ums J. 820 vorlag, aber schon aus früherer Zeit stammte, hatte die berühmt gewordene Rubrik: *Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem*⁹⁰. Was sollte das heißen? Daß der Wein dadurch nur eine gewisse Weihe bekommen habe, oder daß er wirklich in das Blut Christi verwandelt worden sei?⁹¹

Amalar selbst und manche andere Theologen, wie der Verfasser des kurz vor 1100 geschriebenen *Micrologus*⁹², haben bis zum 12. Jh. die Transsubstantiation angenommen; andere, wie Sigard von Cre-

⁸⁹ Der *Ordo Romanus* I, dessen im 8. Jh. überarbeiteten Text wir besitzen, gibt für den Gründonnerstag die Rubrik n. 30: *Communicat omnis populus ordine suo, et servat de Sancta usque in crastinum*. Für den Karfreitag wird bestimmt n. 35: *Cum dixerint „Amen“, sumit de Sancta et ponit in calicem, nihil dicens, et communicant omnes cum silentio*.

⁹⁰ In der ersten Bearbeitung seines Werkes *De eccl. officiis*, die weite Verbreitung fand, sagt Amalar I c. 15: *Post hoc precepit Ordo ut presbiteri afferant corpus Domini quod pridie remansit et calicem cum vino non consecrato ... Haec posita in altari dicit sacerdos orationem dominicam et sequentia eius, usque „Per omnia secula seculorum“*. *Hoc peracto, assumit de s. corpore et ponit in calicem silendo. „Pax Domini sit semper vobiscum“ non dicitur quia non sequuntur oscula circumadstantium. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem et postea communicant omnes*. Melch. Hittorpius, *De div. cath. ecclesiae officiis* (Parisiis 1610) 1445, zitiert von Mich. Andrieu a. a. O. 34.

⁹¹ Vgl. J. Mabillon, *Praef. in Ordines Rom.* c. 12. Claude de Vert a. a. O. (A. 43) IV 296. Mart. Gerbert, *Vetus Liturgia Alemannica* (St. Blasien 1776) II 854. A. J. Binterim a. a. O. (A. 75) IV 3, 479. W. H. Freestone a. a. O. (A. 85) 152. Franz J. Peters, *Die Karfreitagmesse und der Ritus der Commixtio*; Bonner Z. f. Theol. u. Seelsorge 6 (1929) 105. Juan B. Ferreres a. a. O. 269.

⁹² c. 19 *Non est authenticum quod quidam corpus Domini intingunt et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Nam Ordo Romanus contradicit, quia et in Parasceve vinum non consecratum cum dominica oratione et dominici corporis immissione iubet consecrare ut populus plene possit communicare. Quod utique superfluo praeciperet, si intinctum dominicum a priore die corpus servaretur, et ita intinctum populo ad communicandum sufficere videretur*. PL 151, 989.

mona († 1215)⁹³, haben widersprochen, und diese Ansicht ist dann in der Theorie fast allein vertreten worden⁹⁴. Die Meinungen der Liturgiker waren auch noch nach dem 12. Jh. geteilt; nicht wenige Ritualien haben die ältere Anschauung, daß der Kontakt der konsekrierten Hostie den Wein in Blut wandle, aufrechterhalten, so ein *Ordinarium* von Cosenza, das unter dem Erzbischof Lukas O. Cist. (1203—1224) geschrieben wurde⁹⁵, und ein Meßbuch von Arles aus dem 14. Jh.⁹⁶. Auch einige Ritualien, die in Rom oder in der päpstlichen Kapelle gebraucht wurden, haben dem Kontakt der Eucharistie diese Verwandlungskraft zugeschrieben, so ein *Pontificale Romanum*, das wohl aus dem Anfang des 13. Jh. stammt und sehr oft abgeschrieben und überarbeitet wurde⁹⁷, und eine Rezension des *Ordo Romanus XIV*, die im Anfang des 15. Jh. abgefaßt wurde⁹⁸. Natürlich darf man nicht annehmen, daß alle Verfasser und Benützer dieser Ritualien auch an diese Verwandlungskraft geglaubt haben; die liturgischen Bücher wurden sehr oft ganz mechanisch abgeschrieben; Scheu vor dem Herkommen und Unwissenheit hinderten nicht selten notwendige Verbesserungen. Trotzdem würde jene Art der Konsekration wohl ausgemerzt worden sein, wenn man sie für ganz irrig und glaubenswidrig gehalten hätte, oder man würde am Rande Berichtigungen

⁹³ *Mitrale* VI c. 13; PL 213, 321.

⁹⁴ Bonaventura sagt: *Quod quaeritur de sanguine, quare non reservatur, aliqui dicunt quod non oportet, quia vinum quod sacerdos ponit in calicem, per appositionem corporis consecratur. Sed illud non potest habere veritatem, sicut probari potest de facili, quia nullo modo fit transsubstantiatio sine verbo.* IV d. 12, II Expos. text. dub. 2.

⁹⁵ *Accipiant dominicum corpus in eucharistiali reconditum et super patenam ponunt et in calice vinum et aquam fundant et mox de hostia dominici corporis in calicem mittant, ita ut vinum in sanguinem consecratur.* E. Martène a. a. O. (A. 23) I c. 4 a. 10 n. 11.

⁹⁶ *Misso de corpore in vino et sic in sanguinem consecrato communicabit.* Mich. Andrieu a. a. O. (A. 80) 100. Viele andere Beispiele ebda und aus spanischen Meßbüchern bei Juan B. Ferreres a. a. O. (A. 75) 269.

⁹⁷ Eine Hs. aus dem Anfang des 14. Jh. beschreibt die Sterbekommunion folgendermaßen: *Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincto vino et vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum, dicens: „Accipe super (vom Schreiber falsch gelesen statt frater) viaticum corporis et sanguinis d. n. I. Chr., qui te custodiat...“* Mich. Andrieu a. a. O. 147.

⁹⁸ Ebda 91; vgl. auch 180.

⁹⁹ „*Rubricam in Parasceve in missalibus antiquis contentam qui dicit, quod 'per immissionem tercię partis in calicem vini et aque mixtum vinum sanctificatur, quasi... fieret... consecratio'. reprobamus omnino... nec ibi fit transsubstantiatio. Nam istud esset nedum fide suspectum sed hereticum asserere, quod vinum et aqua per solum contactum fieret sanguis Chr.... Loco autem istius ponatur hic rubrica: 'Sacerdos corpus Chr... in tres partes dividat ac deinde voce mediocri seu submissa dicat: per omnia saecula saeculorum. Amen.'*“ Ud. Heyzmann, *Statuta synodalia episcoporum Cracov. 14. et 15. s.*; Starvdawne Prawa Polskiego Pomniki 4 (Cracoviae 1875) 83.

angebracht haben, wie das ja auch später gelegentlich geschah; ebenso haben Synoden, wie 1423 in Krakau⁹⁹ und 1598 in Verdun¹⁰⁰ den Irrtum richtiggestellt.

Wie wir oben gesehen, wurde die Kommunion im frühmittelalterlichen Rom am Karfreitag dem Volke ausgeteilt; auch in den meisten anderen Kirchen war sie Sitte oder Vorschrift; nur in einigen wenigen wurde nicht kommuniziert, wohl weil man es für unpassend hielt, den Leib des Herrn zu empfangen, während er im Ritus als begraben beweint wurde. So las man in den spanischen Kirchen der Frühzeit nur die Passion vor und gab die Lossprechung von den Sünden, und erst an Ostern ging man zum Tische des Herrn¹⁰¹.

In den Mönchsregeln der Merowingerzeit wird darüber nichts gesagt; nur die sog. *Regula Magistri*, die um die Wende des 7. und 8. Jh. für ein gallisches Kloster geschrieben wurde, erwähnt einige Karfreitagsgebräuche, aus denen hervorgeht, daß die Mönche die Kommunion empfangen haben¹⁰². Bei den Cluniazensern, die die Überlieferung von Monte Cassino und Aniane weiterführten, war sie strenge Vorschrift¹⁰³, ebenso bei den Benediktinern von St. Vannes in Verdun¹⁰⁴ und bei den Regularkanonikern von St. Laudus in Rouen¹⁰⁵. Auch die englischen Verhältnissen angepaßte Regel von Cluny-Fleury, die unter dem Erzbischof Dunstan von Canterbury († 988) abgefaßt wurde, gab die Rubrik: „In den Messen des Gründonnerstages und der folgenden Tage soll den Brüdern und allen Gläubigen die Kommunion gereicht werden“¹⁰⁶. Der englische Benediktinerabt Aelfric schrieb um 1005 an den Erzbischof Wulfstan von York über die Zeremonien des Karfreitags und fügte bei: „Und dann genieße er und alle Brüder das Abendmahl“¹⁰⁷.

¹⁰⁰ c. 44 *Irrepsit error in Missale nostrum (Librariorum, ut credimus, inscitia) cum in officio diei Parasceves ante illa verba 'Pax Domini' dicitur consecrari vinum per mixtionem Corporis Chr. cum vino. Id enim falsum est, cum vinum non consecratur nisi per formam. Quare omnes ex suis Missalibus haec verba: 'Quia hic consecratur vinum per Corpus Domini', deleant intra 15 dies.* Hartzheim, *Concilia Germaniae* VIII 469. Andere Beispiele solcher Korrekturen bei Fr. J. Peters a. a. O. (A. 91) 108.

¹⁰¹ Oben S. 64.

¹⁰² c. 53 *Sacramenta vero altaris in patena maiore vitrea finiantur, ut cum sexta feria Iudaei ad passionem Christum quaesierint, sit ipso die mentibus nostris inclusus, ut sabbato nobis per resurrectionem in novo sacramento appareat. Iam qui sexta feria refecturi sunt, sine communione reficiant, ut agnoscatur iam quis sexta feria iniuste refici sine Christo.* Luc. Holstenius, *Codex regularum monast. et canon.* (Aug. Vindel. 1759) I 269; auch PL 88, 1016.

¹⁰³ Oben S. 61.

¹⁰⁴ Oben S. 60.

¹⁰⁵ *Ordinarium: Diaconus tot hostias ponat ad sacrandum, quod hodie (am Gründonnerstag) et crastino sufficiant ad communicandum. His quatuor diebus nullus se nisi rationabili causa a communione debet subtrahere.* PL 147, 170.

¹⁰⁶ PL 137, 491.

¹⁰⁷ Bernh. Fehr a. a. O. (A. 57) 167.

Auch in späterer Zeit wurde diese Karfreitagskommunion noch in sehr vielen Klostrritualien als Vorschrift angegeben oder wenigstens gestattet, so z. B. bei den Benediktinern in Deutz¹⁰⁸, Cassan¹⁰⁹, Rheinau¹¹⁰ und in Helfta im Kloster der hl. Gertrud¹¹¹. Auch die Einsiedler von Fontavellana in Umbrien¹¹² und die Benediktiner von Monte Cassino¹¹³ empfingen sie noch im 14. Jh. Ganz allgemein gibt der Pariser Theologieprofessor Johannes Belet († 1182) als Gründe, warum die Eucharistie am Gründonnerstag aufbewahrt wurde, die Kommunion der Sterbenden an und „weil gerade an diesen drei Kartagen alle Ordensleute kommunizieren sollen“¹¹⁴.

Man darf aus solchen Vorschriften und Angaben natürlich nicht schließen, daß alle diese Ordensleute die Kommunion am Karfreitag tatsächlich auch empfangen hätten, aber man kann daraus ersehen, daß sie gebräuchlich und erlaubt war. Im Maße als der Empfang in den Klöstern überhaupt seltener wurde, fiel er an den Kartagen aus, oder andere Feste traten dafür ein. Dagegen war diese Karfreitagskommunion im MA bei den Laien weithin üblich, die ja im großen ganzen nur einmal im Jahre zum Tische des Herrn gingen und dann gern außer dem Osterfeste einen der drei letzten Kartage wählten¹¹⁵. Zahlreiche Zeugnisse dafür sind aus allen Ländern vorhanden. Für die Normandie belegt sie Johannes, der zuerst Bischof von Avranches und dann Erzbischof von Rouen († 1079) war¹¹⁶; auch ein Pontifikale

¹⁰⁸ Der Abt Rupert († 1129) sagt *De div. off.* VI c. 23: *Nos autem cum silentio communicamus, sed sanguis ille, quem sumimus, ad Deum de ore nostro clamat, sicut scriptum est: „Ecce vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.“* PL 170, 167.

¹⁰⁹ Oben A. 61.

¹¹⁰ Zwei Meßbücher des 12. Jh. haben die Rubrik: *Et communicat sacerdos et ceteri ministri, deinde totus conventus*. Dagegen sagen drei andere des 12. und 13. Jh.: *Et communicat ipse et sacerdos qui vicem diaconi gerit*. Mich. Andrieu a. a. O. 75.

¹¹¹ *Legatus div.* IV c. 26. ¹¹² PL 151, 882.

¹¹³ E. Gattula, *Hist. abbatae Cassin.* (Venetiis 1733) II 529.

¹¹⁴ *Rat. div. off.* c. 99: *Ac duae quidem sunt causae, quamobrem corpus reservetur. Prima est, ne fortasse quispiam ex hac vita sine viatico discedat, quod evenire possit, si reservaretur; atque institutum ita est ab Innocentio papa. Secunda est quod illis tribus diebus maxime omnes ii religiosi quibus necessitas est, debent communicare.* PL 202, 103. Die meisten Quellen geben drei Gründe an, so der *Ordo eccl. Senensis* (1213): *Prima est propter infirmos, ne aliquis discedat sine viatico. Secunda est propter religiosos, qui his tribus diebus communicantur. Tertia est propter officium adimplendum.* J. Ch. Trombelli, *Ordo off. eccl. Senensis ab Oderico eiusdem eccl. canonico a. 1213 compositus* (Bononiae 1766) 142. Ähnlich Bischof Sicardus († 1215), *Mitrale* VI c. 13; PL 213, 320.

¹¹⁵ Vgl. Peter Browe, *Die österl. Zeit*; Theol. u. Glaube 21 (1929) 346.

¹¹⁶ *Liber de off. eccl.*: *Quo peracto (nach der adoratio crucis) crucifixus in commemoratione sanguinis et aquae fluentis de latere redemptoris vino et aqua lavetur, de quo post s. communionem chorus bibat et populus... Postea a maiore ad minore (!) omnes communicentur.* R. Delamare, *Le De off. eccles. de Jean*

von Rouen aus dem 12. Jh. setzt sie für Klerus und Volk voraus¹¹⁷, und noch 1640 ist sie in dieser Stadt bezeugt¹¹⁸. Ein Meßbuch der Bretagne (12. Jh.) hat die Rubrik: *Communicent se omnes*¹¹⁹ und das des Bischofs Leofric von Exeter († 1072) sagt: *Et adorata cruce communicent omnes*¹²⁰. Ebenso haben viele mittelalterlichen Ritualien und Meßbücher Spaniens diese Kommunion bis ins 17. Jh. hinein gestattet¹²¹, und auch in dem mailändischen Ritus war sie Sitte geworden¹²².

Mit besonders vielen Beispielen läßt sie sich in Deutschland und in den angrenzenden Ländern belegen. Der hl. Ulrich von Augsburg († 973) pflegte sie auszuteilen¹²³, und auch in der Folgezeit ist sie beim Volke sehr beliebt gewesen. 1318 machte ein Münchener Bürger für die Marienkirche eine Stiftung, wonach diejenigen, die an den drei Tagen vor Ostern zum Tische des Herrn gingen, „walschen wein“ für die Ablution bekommen sollten¹²⁴. Im mährischen Eibenschütz bei Brünn gingen „gewöhnheitsgemäß“ so viele am Karfreitag zur Kommunion, daß einmal im J. 1312 die Hostien gebrochen werden mußten¹²⁵. Auch auf dem Konzil von Konstanz wurde sie an diesem Tage allen ausgeteilt, „die des begertend“¹²⁶. Aus dem Ende des 15. Jh. ist sie in Posen bezeugt¹²⁷ und ein 1504 in Paris gedrucktes Meßbuch von Lund gibt die Rubrik: *Et communicat ipse et alii qui volunt*¹²⁸. Noch im 16. Jh. war sie in deutschen Diözesen allgemein verbreitet: Naumburg¹²⁹, Konstanz¹³⁰, Biberach¹³¹, Lorch¹³², Mainz¹³³, Speyer¹³⁴, Ingolstadt¹³⁵ und Brixen¹³⁶ bieten Belege dafür.

d'Avranches; Bibliothèque liturg., publ. par Ul. Chevalier 22 (1923) 34; auch PL 147, 52.

¹¹⁷ Mich. Andrieu a. a. O. 164. Ein Graduale von Rouen (Wende 12./13. Jh.) hat die Formel: *Omnibus qui voluerint communicatis* . . . R. Delamare a. a. O. 51.

¹¹⁸ De Moléon, *Voyages liturg. de France* (Paris 1718) 300.

¹¹⁹ Mich. Andrieu a. a. O. 108.

¹²⁰ The Leofric Missal ed. by F. E. Warren (1883) 96.

¹²¹ Juan B. Ferreres a. a. O. 268, 280.

¹²² *Miscellanea Ceriani* (1910) 135.

¹²³ *MGH Script.* IV 392.

¹²⁴ Oben S. 59.

¹²⁵ *Die Königsaler Geschichtsquellen*; *Fontes rer. Austriac.* I 8 (1875) I c. 111.

¹²⁶ Oben S. 63.

¹²⁷ In den *Acta iudicii eccl. Poznan.* wird 1477 Volkskommunion am Karfreitag vorausgesetzt. *Monum. mediæ ævi hist. res gestas Polon. illustr.* XVI 1 (Gracoviae 1901) n. 1394.

¹²⁸ Mich. Andrieu a. a. O. 82.

¹²⁹ Agende von 1502; Alb. Schönfelder, *Liturgische Bibliothek* (1904/06) I 69.

¹³⁰ Missale von 1505: *Dictis orationibus communicat seipsum et alios communicandos*. M. Estermann, *Studien über vortrident. Meßliturgie* (1891) 23. Vgl. Alb. Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721*; *Liturgiegesch. Qu.* 5/6 (1923) 136.

¹³¹ Ein Bericht über die religiösen Zustände dieses württembergischen Städtchens schreibt zum J. 1532: „Hat auch ein Jigliches, das zu seinen tag ist kommen, das Jahr sollen einmal zue dem Sacramendt gohn, das ist der Fafsten oder Car-

Wie aus all diesen Texten hervorgeht, war die Kommunion am Karfreitag ziemlich allgemein üblich. Aber die andere Anschauung, daß es unpassend sei, den Leib und das Blut des Herrn, dessen Tod und Grablegung im Trauerritus dargestellt wurde, zu empfangen, hatte ebenfalls ihre Anhänger; auch die langdauernden Zeremonien mögen andere mitveranlaßt haben, sie nicht noch durch die Kommunion-austeilung auszudehnen. Der mailändische und westgotische Ritus kannte in früherer Zeit weder die *missa de praesantificatis* noch die Kommunion. Auch in einigen Orden, wie bei den Karthäusern¹³⁷ und in Val-des-Choux¹³⁸, wurde sie nicht ausgeteilt; bei den Zisterziensern empfangen sie, wie die ältesten Gewohnheiten¹³⁹ und ein Sakramentar aus dem letzten Viertel des 12. Jh.¹⁴⁰ zeigen, nur der Abt und seine Assistenten. Auch in manchen Kathedral- und Kollegiatkirchen wurde sie weder dem Klerus noch dem Volke ausgeteilt; so haben die Gottesdienstordnungen des Doms in Münster i. W., die aus der 2. Hälfte des 13. Jh. stammt¹⁴¹, und der Kathedrale in Marseille (um 1264)¹⁴² keine Angabe für sie, und ein Meßbuch von Troyes (14. Jh.) sagt ausdrücklich: *Communicato vero sacerdote solo* . . .¹⁴³. Der sel. Albert d. Gr. († 1280) behauptet ganz allgemein, daß die Priester sie am Karfreitag niemandem reichten¹⁴⁴. Wie er dazu kommt,

wochen, als uff den grünen Donnerstag, Charfreytag oder Ostertag.“ Freiburger Diözesan-Archiv 19 (1887) 120.

¹³² Die Gottesdienstordnung dieses württembergischen Stiftes von 1508 bestimmte für den Karfreitag: *De mane confitentur adulti . . . Sumpto sacramento providetur populus in supremo et medio altaribus*. Gebh. Mehring, *Stift Lorch: Württemberg. Geschichtsquellen* 12 (Stuttgart 1911) 134.

¹³³ Franz Falk, *Die pfarramtl. Aufzeichnungen . . . des Flor. Diel zu St. Christoph in Mainz* (1491—1518); Erläut. u. Ergänz. zu Janssens Gesch. des deutschen Volkes IV 3 (1904) 53.

¹³⁴ Missale von 1501; Mart. Gerbert a. a. O. (A. 91) II 848.

¹³⁵ Jos. Greving, *Joh. Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt*; Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 4/5 (1908) 147.

¹³⁶ Domordnung um 1550; Zeitschr. f. kath. Theol. 52 (1928) 546.

¹³⁷ *Consuet. Guigonis* c. 4; PL 153, 645.

¹³⁸ W. de Gray Birch a. a. O. (A. 47) 14; 17.

¹³⁹ Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle Cist.*; *Analecta Divionensia* (Dijon 1878) 116.

¹⁴⁰ *Nec enim dicetur „Pax Domini“ nec „Agnus Dei“ nec dabitur pax cuiquam. Deinde abbas et ministri tantum communicent*. V. Leroquais I n. 172. Dieselbe Rubrik steht in Missalien des Zisterzienserklosters Vaux de Germain (Diöz. Le Mans, 13. Jh.). De Moleon a. a. O. (A. 118) 233. Noch im *Manuale completiss. ad usum Cist. Ord.* (Paris 1515) 80 ist sie wiederholt worden.

¹⁴¹ R. Stapper, *Liturg. Ostergebräuche im Dom zu Münster*; Z. f. vaterl. Gesch. u. Alt. 82 (1924) 140.

¹⁴² *Institut. liturg. de l'égl. de Marseille*, publ. par Ul. Chevalier; Bibliothèque liturg. 14 (1910) 83.

¹⁴³ Mich. Andrieu a. a. O. 99. Dieselbe Rubrik hat ein 1514 gedrucktes Missale von Troyes, ebda 104.

¹⁴⁴ *Dicendum quod Ecclesiae consuetudo non est illo die corpus Domini vel*

ist unklar, da sie ja gerade in Deutschland ziemlich allgemein Sitte war; es ist möglich, daß sie bei den Dominikanern und Franziskanern nicht ausgeteilt wurde, und daß er diesen Brauch verallgemeinert hat. Vielleicht hat er auch an die Papstmesse gedacht, in der mindestens seit dem Ende des 12. Jh. der Papst allein kommunizierte¹⁴⁶; ob der Empfang auch in den anderen römischen Karfreitagsmessen unterblieb, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich.

Diese Praxis hat in der nachmittelalterlichen Zeit den Sieg davongetragen. Im Augsburger Obsequiale von 1487 war die Kommunion noch gestattet, in den späteren Ritualien wurde sie nicht mehr erwähnt¹⁴⁶. In dem 1514 gedruckten Meßbuch von Troyes heißt es: *Communicato vero sacerdote solo* . . .¹⁴⁷. In der Jakobipfarre zu Münster war zwar am Anfang des 16. Jh. die Kommunion am Kar Samstag noch Sitte, aber am Karfreitag wurde sie nicht mehr ausgeteilt¹⁴⁸. Dagegen hielt sie sich in Ermland länger; im Rituale von 1616 war sie noch angegeben, erst die folgenden Agenden ließen sie aus¹⁴⁹.

Um den Gläubigen einen Ersatz zu bieten, hat man ihnen mancherorts Wein, in den man die konsekrierte Hostie getaucht, gegeben; im bayerischen Augustinerchorherrenstift St. Zeno wurde das 1452 verboten¹⁵⁰.

Am 19. Febr. 1622 wurde die Karfreitagskommunion von der Ritenkongregation¹⁵¹ und am 12. Febr. 1679 von der Konzilskongregation¹⁵² verboten; nur Schwerkranken sollte sie gespendet werden.

sanguinem conficere, sed potius reservatum corpus in pyxide confectum in die caenae, Ecclesia in Parasceve in calicem in quo est vinum immittit. Et sic sacerdos sumit de calice, sed nulli sumendum porrigit . . . Ecclesia illo die . . . nec conficit nec porrigit illo corpus et sanguinem ad sumptionem alicuius. — De eucharistia III 2 c. 4.

¹⁴⁶ Der *Ordo Romanus* X (Wende 12./13. Jh.) gibt n. 15 die Rubrik: *Communicat autem solus Pontifex sine ministris, non ad sedem sollemniter, sed ibi tantum eo die ante altare, ob humilitatem reverentiae Dei et passionem Christi*. Ebenso *Ordo Rom.* XV (Ende 14. Jh.) n. 77.

¹⁴⁶ F. A. Hoeynk, *Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg* (1889) 215.

¹⁴⁷ Mich. Andrieu a. a. O. 104.

¹⁴⁸ Ad. Tibus, *Die Jakobipfarre in Münster von 1508—1523* (1885) 25.

¹⁴⁹ G. Matern, *Pastoralblatt für d. Diöz. Ermland* 33 (1911) 80.

¹⁵⁰ *Avisamenta . . . relicta ad exequendum per visitatores apostol. c. 6: Praelatus non permittat abusum illum, ut hostia consecrata in die Coenae in vinum non consecratum mittatur, ut populus inde bibat*. Eus. Amort, *Vetus disciplina canon. regul. et saecul.* (Venetiis 1747) II 768.

¹⁵¹ Aug. Barbosa, *Pastor. sollicitud. sive de off. et pot. parochi tripart. descriptio* (Lugduni 1713) II c. 20 n. 16.

¹⁵² *Curent etiam, ut circa communionem in feria sexta Parasceve Missalis rubricae et ecclesiae Romanae usus serventur*. Dom. Viva, *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alexandro VIII necnon Iansenii* (Patavii 1737¹¹) 335. Vgl. Ferd. Tetamus, *Diarium lit.-theol.-mor.* (Venetiis 1779/84) VI 225 und Benedictus XIV, *De ss. missae sacrificio* II c. 166.

Trotzdem war sie in Spanien noch am Ende des 17. Jh.¹⁵³ und in der Auvergne¹⁵⁴ noch länger Sitte. Heutzutage wird wohl Delbrück (Diöz. Paderborn) der einzige Ort sein, wo sie noch gespendet wird; viele Gläubige kommen dort aus der ganzen Gegend zusammen, um sie zu empfangen¹⁵⁵.

3. Die Kommunion am Karsamstag.

Der Ostersonnabend wurde in der liturgischen Sprache *sabbatum magnum* oder *sanctum*, in den romanischen Ländern „heiliger Samstag“ genannt. Im Deutschen sagte man „der Abend des Osterfestes“; so datierte der Rat von Lübeck 1380 eine Urkunde „in deme hl. avende der hochtyd tho Paschen“ und 1442 „up den avent des hl. Paschen“¹⁵⁶. Selten war der Ausdruck „der hohe Samstag“¹⁵⁷, und gar nicht gebräuchlich war „Karsamstag“.

Die Messe wurde früher erst nach all den langen Zeremonien und den vielen Taufen gelesen; die Gläubigen, die bis dahin nüchtern bleiben mußten, gingen dabei zum Abendmahl¹⁵⁸.

Diese Kommunion war während des Frühmittelalters in einigen Diözesen Vorschrift¹⁵⁹, in anderen Sitte oder wenigstens erlaubt. Wenn man sie in der Nacht empfing, galt sie als Osterkommunion¹⁶⁰. Die Cluniazenser und die von ihnen abhängigen Klöster schrieben sie vor¹⁶¹;

¹⁵³ *Analecta Iuris Pontif.* (1864) 839.

¹⁵⁴ Claude de Vert a. a. O. (A. 43) IV 287.

¹⁵⁵ Gütige Mitteilung des Hochw. H. Pfarrers Fr. Dieckhoff. Vgl. *Kirchen-Lex.* III 726.

¹⁵⁶ *U.-B. der Stadt Lübeck* 4 (1873) n. 371; 8 (1889) n. 65.

¹⁵⁷ In den Zürcher Stadtbüchern ist zum J. 1319 folgendes Judenedikt eingetragen: „Man schribet allen rêten: daz enhein Jude noch Jüdin von der krumben mittewochen (vgl. oben A. 64) nach imbiz untz an den hohen samstag, daz man die gloggen lütet, sich öugen (zeigen) soll, weder in venster noch an der straze und swo si in ir hüsern dazwischent dehein geschrei oder gesschelli machent, dar umb sol der rat si büssen uf den eit. *Die Zürcher Stadtbücher des 14. u. 15. Jahrh.*, hg. v. H. Zeller-Werdmüller I (1899) n. 41.

¹⁵⁸ Im *Lib. Sacrament. Mozarab.* heißt es: *Sit hoc sabbatum inluminatio delictis nostris, ut cuncti cum regeneratis infantibus mereamur sacramentis vivificari paschalibus.* — *Monum. eccl. liturg.* 6 (1912) n. 676.

¹⁵⁹ Vgl. P. Browe, *Die Pflichtkommunion der Laien im MA*; Theol. u. Glaube 20 (1928) 630.

¹⁶⁰ Rhaban Maurus († 856) sagt: *Post baptismum vero et letanias sequitur . . . communicatio corporis et sanguinis domini, cuius participatione quicumque fidelium se hac nocte abstinerit, nescio quomodo dicam illum christianum exceptis his qui pro capitalibus criminibus excommunicati poenitentiam gerunt.* — *De instit. cler.* II c. 38.

¹⁶¹ Oben S. 61. Nach der *Regularis concordia* des Erzbischofs Dunstan von Canterbury († 988) war die Kommunion gestattet oder üblich. *In ipsa die non cantatur 'Offertorium' nec 'Agnus Dei' nec 'Communio' et pacem non debent dare nisi qui communicant, sed interim dum communicantur, 'Alleluia' et 'Laudate Dominum omnes gentes' cantatur.* PL 137, 495.

auch der Bischof Johann von Avranches kannte sie „für den Klerus und das Volk“¹⁶². Im Hoch- und Spätmittelalter genügten da viele ihrer Osterpflicht¹⁶³; wie aus den Stadtrechnungen von Nimwegen (1382) hervorgeht, kommunizierten an diesem Tage ebenso viele wie am Feste selbst¹⁶⁴. Aber das war doch wohl eine Ausnahme; im allgemeinen war der Karsamstag kein so beliebter Kommuniontag wie die zwei vorhergehenden Tage und wurde es im Verlauf der Zeit immer weniger. An einigen Orten allerdings kommunizierte man da noch im 16. Jh.; die Pfarrbücher von Mainz¹⁶⁵ und Münster¹⁶⁶ z. B. geben dafür Zeugnis. Andere, wie in Biberach, und viele Ritualien haben diese Kommunion schon weggelassen, und etwa von 1600 an galt sie allgemein als unerlaubt. In der Ermländer Agende von 1574 war sie noch angegeben; dagegen fehlte sie im Rituale von 1616¹⁶⁷.

Vom Ende des 18. Jh. an wurde sie mancherorts wieder eingeführt, und auch Dekrete der Ritenkongregation¹⁶⁷ und das neue kirchliche Gesetzbuch (c. 867 § 3) haben sie in und gleich nach der Messe gestattet.

¹⁶² R. Delamare a. a. O. (A. 116) 38, 32.

¹⁶³ Vgl. P. Browe a. a. O. (A. 115) und oben S. 71.

¹⁶⁴ *Rekeningen der stad Nijmegen 1332—1543*, uitgegeven door H. D. J. van Schevichaven en J. C. J. Klijntjens SJ (1910) I 28.

¹⁶⁵ *Liber consuet.* (1491—1518): *In vigilia Paschae. Finitaque missa communicantur, si qui tunc communicandi obveniant, ut anno 1511 decem aut undecim obveniebant ex populo ecclesiae huius, sed anno 1513 plusquam 20.* Fr. Falk a. a. O. (A. 133) 55.

¹⁶⁶ Oben A. 149.

¹⁶⁷ Acta Apost. Sedis 6 (1914) 197.

Liturgie, Romantik und Restauration.

Von Anton L. Mayer (Freising).

1. Ziel und Begrenzung.

Uferlos und endlos scheint der Strom der Romantik vor unserem Auge dahinzufließen, und je mehr man sich bemüht, ihr Wesen, ihre Richtung, ihren Inhalt aus den tausenderlei Formen und Erscheinungen zu erkennen, desto unergründlicher und unübersehbarer, desto wirrer und krauser gestaltet sich das Bild, desto hoffnungsloser mag uns jeder fernere Versuch erscheinen, das, was wir als geschichtliches Phänomen der Romantik in der Überlieferung haben und vielleicht auch zutiefst erfühlen, als eine ganz bestimmte, typologisch faßbare und umgrenzbare Einheit zu erkennen und zu kennzeichnen. Das Chaos, die Anarchie, denen die Romantik selbst zum Teil ihr Schöpfungstum zuschrieb, überfällt auch uns, wenn wir in diese Welt einzudringen und die Elemente dieses Chaos voneinander zu trennen und rational neben- und übereinander aufzuschichten wagen, um so einen klaren Durchblick und eine plastische Zusammenschau zu gewinnen. Was sich im Raume der „Romantik“ in bunten, engen Verflechtungen berührt, das sind so heterogene Gedanken und Gesinnungen, daß das eine durch das andere völlig aufgehoben scheint; manches einzelne, neben ein anderes einzelnes gestellt, stammt gleichsam aus einer anderen geistigen Heimat als sein Nachbar. Es ist nicht so wie in der Gotik oder im Barock, daß zwar große Gegensätze uns daraus anblicken — wir kennen sie: Freude und Trauer, Lebenslust und Todesgrauen, Himmelssehnsucht und Erdhaftigkeit, Süßigkeit und Entsetzen —, daß aber diese *Opposita* trotz allem in einer *complexio* stehen, durch die ihre hochgespannte Polarität zu einer wunder-, kraft- oder grauenvollen Einheit, zu einem notwendigen, künstlerischen und kulturellen Bild, zu einer geistesgeschichtlich umrissenen Schau zusammengeschlossen wird. Bei der Romantik empfinden wir es anders. Wir sehen und fühlen auch hier die großen Antinomien: Das Positive neben dem Negativen, die Sehnsucht ins Unendliche neben der Liebe zum Kleinsten, die Metaphysik neben der Versenkung in die Geheimnisse der Natur, die Mystik neben dem Indifferentismus, der Glaube neben dem Aberglauben, die größte Demut neben dem lautesten Trieb zur Freiheit, der Drang zum Organischen neben der Verherrlichung des Selbst — aber diese Gegensätze bleiben

nach Individualismen, ja oft in demselben Einzelindividuum dauernd getrennt. Sie wollen sich auch zu keiner Gesamtheit, zu keinem Bilde vereinigen; sie wollen sich ewig aufheben, nicht endlich ergänzen; sie wollen nicht zu einer Erscheinung werden, sondern Schein bleiben, in unbegrenzter Mannigfaltigkeit, in ungehemmtem Fließen, in unbestimmtem und unbestimmbarem Wechsel. Sollen wir vor dieser Unmöglichkeit, „eine romantische Gesamterscheinung“ zu umgrenzen, zu „definieren“, die Waffen strecken und für immer den Begriff der Romantik als voraussetzbare Größe, von der aus sich gewisse kulturgeschichtliche und geistesgeschichtliche Deduktionen ergeben, ausschalten und ihn stets nur „als X-Begriff für eine noch näher festzustellende und zu umreißende Erscheinung“¹ einsetzen? Es wäre also notwendig, jede Einzelercheinung als besonderen Typ anzusehen und zu erforschen, um von einem aprioristischen Gesamttyp „Romantik“, der die historische Sachlichkeit ungünstig beeinflussen muß, gänzlich und endgültig loszukommen. Aber es wäre sicher übertrieben, zu einem solchen Radikalmittel zu greifen. Gewiß: wir müssen den romantischen Typenmenschen ablehnen, den es so wenig wie den gotischen Menschen gibt²; gewiß: wir können bei der Romantik nirgends, noch weniger als bei der Gotik, ein Wesen oder eine Erscheinung finden, die nun alle aprioristischen Forderungen der Romantik erfüllte, um so weniger, als die individualistischen Besonderheiten immer sichtbarer werden, je mehr es uns vergönnt ist und je mehr wir gezwungen werden, die Äußerungen und die Leistungen des einzelnen zu prüfen und zu erkennen. Es hindert uns aber doch nichts, den Begriff Romantik als etwas Wirkliches und Allgemeines, als eine tatsächliche Größe in die Geistesgeschichte einzustellen, wenn auch nicht als einmalige und zeitlich-rational ganz scharf abzugrenzende kulturhistorische Periode, so doch als ein in der Geschichte sich offenbarendes Element, das sich, obwohl nicht einheitlich, doch jeweils mit ganz wirksamen und sichtbaren und spürbaren Kräften Geltung verschafft, mehr dynamisch denn existent, mehr treibend denn formend, mehr physikalisch denn chemisch, mehr als anregender und bewegender Instinkt denn als endgültige Idee. Als Eigenbegriff jedenfalls müssen und dürfen wir die „Romantik“ festhalten trotz der plötzlich einsetzenden verschiedenen Sturmläufe gegen geistesgeschichtliche Synthesen. Als Eigenbegriff ist sie ja von den Romantikern selbst und von den unmittelbaren Nachfolgern, von Eichendorff ebenso wie vom neuen Deutschland, stets aufgefaßt und gewertet worden. Es spielt dabei für uns zunächst keine entscheidende Rolle, daß „Romantik“ und „romantische Ge-

¹ Phil. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchner Romantik* (1925) 206.

² Vgl. Jb. f. Liturg. 6 S. 68.

sinnung“ auch oder vielleicht in erster Linie etwas Überhistorisches geworden sind; daß sie also nicht bloß „eine geschichtlich lokalisierte Erscheinung“ bedeutet, „mit einem wenn nicht rationell bestimmbaren, so doch intuitiv fühlbaren Anfang und Ende“, sondern auch „eine immanente, ethische und ästhetische Anschauungsform, vielleicht auch eine Denkart, die mit mehr oder weniger Klarheit und unter Zuhilfenahme der geschichtlichen Romantik erläutert werden kann“³. Für unsere Betrachtung ist es notwendig festzulegen, daß diese romantische Gesinnung, mag sie vorher oder nachher immer wieder gefunden werden können, gerade in der gewöhnlich der geschichtlichen Romantik zugeteilten Ära ihre deutlichste und bewußteste, vor allem selbstbewußteste Ausprägung erfahren hat, und daß sie innerhalb jener Ära ein ganz bestimmtes Phänomen geistiger Kultur bedeutet. Innerhalb einer Ära: denn — das darf auch nicht vergessen werden — die geschichtliche Romantik ist zwar ein historischer, aber kein chronologischer Begriff. Es gibt keine Periode, der die Romantik allein den Stempel aufgedrückt hätte; sie war Gegenströmung, aber gleichzeitige Gegenströmung zu dem feindlichen Prinzip, zum Rationalismus der Aufklärung, ist Reaktion gegen die Aufklärung, aber nicht, um sie endgültig abzulösen, sondern um neben ihr zu leben. Die „schöpferische Dumpfheit“, die Hamann zur „zerstörenden Helle des Bewußtseins“ in Antithese setzt, ist nie allein gestanden, sondern hat immer nur existiert neben diesem großen bekämpften und, wie man glaubte, absolut unfruchtbaren Feinde. Das Schaffen und Denken der beiden Schlegel, die „Griechheit“ und Winckelmann-Begeisterung Friedrich Schlegels in seinen Anfängen, die Stellung der Romantiker zu Goethe und Schiller, eine Dichterpersönlichkeit wie Heinrich von Kleist sind historische Symbole für dieses Nebeneinander und sogar manchmal Ineinander der Prinzipien. Wohl kann man daher sagen, daß die Romantik ein „unmittelbarer Widerspruch gegen Naturalismus und Aufklärung“⁴ ist, aber die „Unmittelbarkeit“ ist besonders zu betonen. Diese Unmittelbarkeit hängt aber mit der geistigen Struktur der Aufklärung sowohl wie der Romantik ganz eng zusammen. Die Aufklärung war eine Emanzipation des Individuums nach der Seite der Vernunft; die anderen Bedürfnisse des Individuums meldeten sich mit ungestüme Heftigkeit zu Wort und hielten ihre Ansprüche aufrecht, solange der Rationalismus gefährlich schien. Aber auch diese Bedürfnisse waren individualistisch und betonten dies vielleicht noch stärker als die Gegenseite: das Gefühl, das Gemüt, das Leben in der ewigen Bewegung, das Ichbewußtsein im Fluß des Organischen, der Genuß des

³ Eichendorff über die Romantik (Dreiturmb. 13) 83.

⁴ A. Dempl, *Das Erbe der Romantik und das jeweils Klassische* (Hochland XXII 2 [1925] 574.

Irrationalen, die Befreiung im Traum — alles das sind rein individualistische Tendenzen. So wurde eigentlich der Romantiker zum „Individualisten κατ' ἐξοχήν“ und „trieb den Individualismus auf die Spitze“⁵; so konnte es werden, daß die Geister der Romantik „krank am Individualismus“⁶ sind und die Romantik zum „wild gewordenen Individualismus der Aufklärung“⁷ wird. Der Kampf zwischen Aufklärung und Romantik wird so zum Ringen zweier feindlicher Brüder in ein und demselben Raum.

Der Individualismus ist nun aber jenes Element der Romantik, das insonderheit für eine Gegenüberstellung von Romantik und Liturgie wesentlich in Frage kommt. Wir können und dürfen ja nicht alle Eigenschaften jener Strömung in unseren Bereich ziehen; nur diejenigen können für uns Kriterien werden, die für die religiöse Haltung einerseits, andererseits für den rein formellen Ausdruckswillen der Religiosität von besonderer Bedeutung geworden sind. Hier ist jedoch der Individualismus in erster Linie ausschlaggebend, wie wir später noch zu beweisen haben. Er hat nun in der Romantik eine besondere Färbung: er ist egozentrisch (also im Gegensatz zum anthropozentrischen Klassizismus), ist subjektivistisch⁸: ein Subjektivismus, dem das Selbst als Wurzel und Gipfel des Wachstums erscheint, sei es in der Form eines Übermaßes von Bewußtheit, wie in der Selbstbestimmungslehre Fichtes⁹, oder im Imperativ der Genialität¹⁰ und im Künstlerbegriff F. Schlegels — „nur derjenige kann ein Künstler sein, welcher eine eigene Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen hat“ —, sei es im wachsenden Irrationalismus, im transzendentalen Idealismus Schellings, bei dem das Ich die Welt aus dem inneren Widerstreit seiner Tätigkeiten erzeugt. In dem Kreis des romantischen Komplexes, den wir hier besonders zu berücksichtigen haben, setzt sich konkret die subjektivistisch-individualistische Grundgeistigkeit in eine starke und überstarke Betonung des Gefühls um. Der Satz Rousseaus „Das letzte

⁵ R. Borries, *Die Romantik und die Geschichte* (1925) 215.

⁶ Dempf a. a. O. 575.

⁷ A. Stange, *Die Bedeutung des subjektivistischen Individualismus für die europäische Kunst von 1750—1850* (D. Vierteljahrschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 9 [1931] 107) drückt die Gleichzeitigkeit und Gleichursprünglichkeit von Klassizismus und Romantik folgendermaßen aus: „Die Romantik war keineswegs nur Reaktion auf den Klassizismus, sondern eine ganz notwendig erscheinende Steigerung gewisser in ihm schon wirkender, aber im Gleichgewicht gehaltener Elemente.“ „Die irrationalen Elemente sind nichts anderes als die seit dem 17. Jahrh. nachzuweisenden subjektivistischen Tendenzen.“

⁸ „Aus dem rationalen Individualismus Kants ist der Subjektivismus geworden.“ H. Horwitz, *Das Ichproblem der Romantik. Die historische Stellung Friedrich Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte* (1916) 32.

⁹ O. Walzel, *Propyläen-Weltgesch.* VII 303.

¹⁰ F. Schlegel, *Athen. Idee* 86: „Die wahre Tugend ist Genialität.“

Gesetz ist das Gefühl des Menschen“ wird zur Maxime bis in den Kern der Religiosität hinein, deren innere Verbundenheit mit dem Pietismus dadurch klar wird; Schleiermacher kommt aus der Herrenhuter Schule; er wendet sich bewußt zum reinen Gefühl zurück; ihm schwebt zwischen Gott und Ich das Gemüt¹¹. „Nur im Gefühl, in dem frommen Gefühl einer absoluten, ‘schlechthinigen’ Abhängigkeit von dem unendlichen, undenkbaren Weltgrunde gibt sich die Gemeinschaft mit der höchsten Wirklichkeit kund, in der Sein und Nichtsein identisch sind“¹². „Des Künstlers Gefühl ist sein Gesetz“, sagt der Maler C. D. Friedrich¹³.

Aus dem Irrationalismus, aus dem gefühlsbetonten Subjektivismus ergibt sich dann noch eine weitere für unsere Zwecke wichtige Eigenschaft der Romantik: Die Liebe zum Transitorischen, zur Unruhe, zur ewigen Bewegtheit. „Das Bewegende ist hinlenkendes Prinzip“¹⁴. Die Forderung reichsten subjektivistischen Gefühlslebens, das Erlebnis der Welt als Ich und des Ichs als Fülle der Welt, führen zwingend zum Untergehen und Sichauflösen im Wandel und Wechsel; die Zurückdrängung der *ratio* führt zur Entfaltung der subjektiven grenzenlosen und immer wieder neu gebärenden Einbildungskraft — *l'imagination n'a point de bornes*, sagt Viktor Cousin —; die Allmacht des Irrationalen, die nicht nur den rationalistischen „Absolutismus des Begriffs“¹⁵ bekämpft, sondern den „Begriff“ als festes Ergebnis eines rationalen Prozesses überhaupt verschmährt, führt zum Spiel mit dem ewig wechselnden Augenblick und seinen ewig schillernden Stimmungen¹⁶, zur Freude am ewigen Übergang, am Wogen und Fließen, und zur lustvollen Sehnsucht nach dem Unfaßbaren und Unendlichen, ebenso wie zu jener Ironie, die die vernünftige Welt vernünftiger Menschen in ein Chaos auflöst ohne feste Begriffe, ohne Begrenzungen, ohne allgemeine Gültigkeiten¹⁷. „Form ist Bewegung“, sagt Novalis, und in der ‘Lucinde’ F. Schlegels stehen die programmatischen Sätze: „Vernichten und Schaffen, eins und alles; und so schwebte der ewige Geist ewig auf dem ewigen Weltstrom der Zeit und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe sie zerfließt.“ — „Die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts Höheres finden kann als die eigene Sehnsucht.“

¹¹ J. Nadler, *Berliner Romantik* (1921) 67.

¹² O. Walzel a. a. O. 285.

¹³ Vgl. auch A. Mayer, *Was ist uns die Romantik?* (B. Bl. f. d. Gymn. 59 [1923]) 125.

¹⁴ Borries a. a. O. 23

¹⁵ Chr. Fr. Weise, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben* (1916) 31.

¹⁶ Vgl. O. Walzel, *Die deutsche Dichtung seit Goethes Tod* (1919) 11.

¹⁷ Vgl. Horwitz a. a. O. 76; für L. Tieck ist diese Ironie „das klare Bewußtsein der ewigen Agilität des unendlichen vollen Chaos“.

Und ins Fatale, Tragische gewendet, lebt das Bewußtsein von der ewigen Bewegung bei Hölderlin:

„Die seligen Augen der Götter
Blicken in stiller ewiger Klarheit —
Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn.
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe zu Klippe geworfen
Jahrlang ins Ungewisse hinab.“

Einen einzigen Grundzug des ursprünglichen romantischen Wesens müssen wir endlich hier noch herausheben, um den apriorischen Begriff der Romantik als Ausgangspunkt für die ferneren Betrachtungen zu gewinnen: den Zug zur Universalität. Auch er hängt mit dem Individualismus, mit dem Subjektivismus und mit dem Bewegungsprinzip eng und natürlich zusammen. Wenn wir einen Gedanken Cousins von der Grenzenlosigkeit der Einbildungskraft anführen konnten, so entspricht ihm als notwendige Folge ein anderer: „Ne rien exclure, tout accepter, tout comprendre, c'est là le propre du temps.“ Und die Wahrnehmung „jeder Welle, ehe sie zerfließt“, die der Held der „Lucinde“ fordert, charakterisiert diese romantische Universalität noch näher: es ist eine „Universalität des Triebes“¹⁸, die notwendig dem Unendlichkeitstraum und -rausch entsteigt; ein triebhaftes Umfassen von Extremen und Paradoxen, nicht um aus ihnen ein Bild zu gestalten, die Spannungen ihrer Polaritäten künstlerisch-zweckhaft auszunützen, sondern um sich in ihren Strudel zu stürzen und sich von den gegenströmenden Gewalten tragen, wiegen und schleudern zu lassen. Das Einfangen der ganzen wechselnden Fülle des Lebens in das Ich und dann wieder die dauernde Selbstzerfaserung des Ichs in die grenzenlosen Stimmungen des Welt- und Kulturgefühls, das die Romantiker teilweise zu Dienern aller Ideale macht und sie in scheinbarer Souveränität über die Grenze geistiger Gebiete hinwegjonglieren läßt¹⁹ — das ist die Universalität, die der ruhelos begehrenden Sehnsucht des Subjekts und dem ewig unbefriedigten Drang des Individuums entspricht²⁰.

Wir haben es nun gewagt, gleichsam einen geistigen Grundriß der Romantik in wenigen Strichen, soweit es für uns wichtig ist, an-

¹⁸ Borries 27.

¹⁹ E. Ermatinger, *Die deutsche Lyrik seit Herder* II² (1925) 111.

²⁰ Dieser Wesenszug ist die Grundlage für Carl Schmitts Lehre vom romantischen Okkasionalismus, die trotz mancher Widersprüche (z. B. von W. Thormann) ihre Geltung behält, wenn auch mit Modifikationen im einzelnen.

zulegen, um von dieser allgemeinen Gestalt aus an unsere spezielle Frage herangehen zu können. Solange der Begriff der Romantik nicht ganz aus der Geistesgeschichte verschwindet, werden solche Versuche immer erlaubt sein müssen.

Da die Liturgie in ihrer geistig-historischen Erscheinung jeweils, wie wir nun schon in mehreren Perioden der Kulturgeschichte zu zeigen versucht haben, eine Gestaltung nach dem Geist der Zeit erfahren hat, und da andererseits im menschlichen Bereich die Kunst den höchsten Gestaltungswillen darstellt, müssen wir diese auch in diesem Fall voranstellen.

2. Romantische Kunst.

„Form ist Bewegung“ — wir können das Wesen der romantischen Kunst, soweit sie wirklich romantisch war und soweit sie nicht infolge einer falschen weltanschaulich orientierten Terminologie zu diesem Namen kam — wir können, sagten wir, das Wesen der romantischen Kunst nicht einfacher und deutlicher erfassen, als wenn wir von diesem schon angeführten Satz eines der echten Romantiker, Novalis, ausgehen. Und daneben steht die Forderung von C. D. Friedrich: „Des Künstlers Gefühl ist sein Gesetz.“ Aus diesen beiden Komponenten, der konkreten des Bewußtseins und der abstrakten des Gefühls, ergibt sich Inhalt, Kraft und Ziel romantischer Kunst.

Es kann sich hier für uns nicht darum handeln, das romantische Element in der Kunst der neueren Zeit überhaupt zu bewerten, seine Bedeutung, die auch in positivem Sinn nicht zu unterschätzen ist — wenn wir etwa an den Durchbruch eines Ph. O. Runge denken —, in der Kunstgeschichte nach allen Richtungen zu besprechen. Für uns ist es nur wichtig, jene Wesenselemente herauszukehren, die zur Charakterisierung von Romantik und Liturgie dienen können. Hier aber spielt der Charakterzug des Bewegtseins ohne Zweifel eine große Rolle. Romantische Kunst — wir müssen hier an die Theorie wie an die verhältnismäßig wenigen ausgeprägten Erzeugnisse denken — romantische Kunst will Bewegung um ihrer selbst willen, will fluten und gleiten, kommen und vergehen im gleichen Moment, sie will keinem Sein bildhafte Dauer verleihen, sondern will in uns die Empfindung ewigen Werdens wachrufen; sie will nicht dem Augenblick eine Erscheinung geben, sondern nur den Schein eines Sehens erwecken, weil sie die Kunst des Scheins und nicht der Erscheinung ist²¹. Aus diesem Scheinhaften, diesem Unbegrifflichen, diesem kosmisch Unbestimmten, in dessen Lauf gewissermaßen alle Ströme des Alls am Beschauer vorbeigelenkt werden sollen, jedoch der nächste den vorhergehenden beständig ironisiert und aufhebt, — aus dieser

²¹ F. Strich, *Klassik und Romantik* ² (1924) 328.

Verachtung der letzten Formwerdung leitet sich die Tatsache ab, daß es eigentlich keinen „romantischen Stil“ gibt, „sondern nur eine romantische Gesinnung“²²; aber nichts hindert uns freilich, diese Gesinnung zu erkennen und als motorische Kraft der Kunst zu beurteilen. Der bewußte Mangel an Festigkeit und Klarheit, die absichtliche Vermeidung eines begrenzenden Allgemeinen ist auch der tiefste Grund für das Fehlen einer eigentlichen romantischen Plastik. Der Geist der ganzen antiken Kunst, meint A. W. Schlegel²³, sei plastisch, wie der der modernen pittoresk. Und noch deutlicher: die Romantik schafft auch keine Architektur. Gilt es doch bei ihr erst recht, einer Idee, und zwar einer großen, überindividuellen Zeitidee, Form und Bestand zu geben. Bis zu einer steingewordenen, raumfesten Konkretheit konnte das romantische Wollen sich nicht verdichten, konnte nicht zu einer letzten kompakten Erscheinung sich vollenden — wie es denn zum „tiefsten Wesen der Romantik gehört, daß sie nicht ausreifen konnte“, daß das romantisch-künstlerische Genie gleichsam nur „eine Quelle sein konnte, aus der die Ideen in die Geschichte sprudeln, kein Becken, darin sie sich sammeln; die ersten Wellen sind oft die stärksten . . .“²⁴ Die Architektur stellt jeweils ein solches Becken, einen solchen festgeformten Raum der Zeitideen dar; der Individualismus des romantischen Wollens — wir kommen wieder auf das Grundprinzip — war auch dieser Formierung abhold. „Die Architektur starb am subjektivistischen Individualismus“²⁵. So bleibt in erster Linie die Malerei als fast einziges Ausdrucksmittel des romantischen Künstlers. Sie ist die beweglichste der Künste; hier gehorcht der Pinsel bis in die feinsten Regungen dem flüchtigen Willen; hier verschwimmen am ersten die Grenzen; hier tauchen die Farben ineinander; hier öffnen sich zwischen den Kulissen des sichtbaren Seins hindurch weite Perspektiven in ein Nichtsein des Traumes und des unendlichen Vergehens und möchten uns lehren, daß auch das Sein nur ein Stück des unbegrenzten Werdens ist und daß es beim Bild nicht auf unser augenhaftes Sehen, sondern auf die Schwingungen unseres Gefühls, auf unser subjektives Empfinden ankommt.

Und damit stehen wir vor dem gewichtigsten Kriterium romantischer Kunstgesinnung; hier ist der romantische Pol am weitesten vom klassizistischen weggeschlagen. Der Klassizismus, der es — zum Teil auf allzu intellektualistischem Wege — versuchte, einen objektiven Maßstab zu schaffen, er unternimmt es, die Antike als etwas schlechthin Seiendes²⁶, für alle Zeiten Maßgebendes aufzustellen, also

²² G. Pauli, *Die Kunst des Klassizismus und der Romantik* (1925) 6.

²³ E. Sulger-Gebing, *Die Brüder A. W. und F. Schlegel in ihrem Verhältnis zur bildenden Kunst* (Forsch. z. neuer. Lit.-Gesch. III [1897]) 95.

²⁴ K. Weiß, *Eugène Delacroix. Das Problem des romantischen Genies* (in: *Zum geschichtl. Gethsemane* [1919]) 114.

²⁵ Stange a. a. O. 101.

²⁶ Ebda 98.

eine Form des künstlerischen Seins als die Form alles Seins zu dogmatisieren; er „vermochte aber nicht das zu stillen, was im neuen Menschen am lautesten war: die Sehnsucht“²⁷. Die einseitige Betonung der *ratio* unterdrückte das Gefühl: in der Romantik hat es sich sein Recht und mehr als das, seine Herrschaft, errungen. So sendet Cl. Brentano an Ph. O. Runge, der noch der am meisten klassische von den Romantikern war, diesen Gruß:

„Dein Künstlerwerk, es schien ein zierlich Spiel;
Es rankte blumig auf, und betend vor der Sonne
Bringst fromme Kinderlein du in süßer Kelche Wonne,
Doch wie im Frühlingstaumel fromm ein Herz
Das Siegsgepräng des ew'gen Gottes liest,
Wie in des Lebens erstem Blumenschmerz
Dem Schauernden die Tiefe sich erschließt,
So steht die Schwester dieser freudentrunken Zeit,
Vor deinen Bildern, glaubend, hoffend, liebend, die Beschaulichkeit.“

Wir sehen hier, wenn auch noch gemäßigt, die subjektiven Elemente ganz deutlich aufgezeigt: das zierliche Spiel, Frühlingstaumel, Schauer der Tiefe, Beschauung. Noch stärker tritt uns dies etwa bei Friedrich²⁸, bei Blechen, bei A. Koch entgegen. Überall wogendes Gefühl, überall starkes, unruhiges Empfinden, bewußtes und betontes und absichtsvolles Empfinden²⁹. Dies wird uns vor allem bewußt, wenn wir das Verhältnis der romantischen Maler zur Natur zu verstehen suchen. Es ist kein Zweifel: es ist ein ganz wesentliches kunsthistorisches Verdienst der Romantik, die Natur gewissermaßen mit inneren Augen erfaßt und dieses Erleben weitergeleitet zu haben: das Organismusgefühl der Romantiker, das Weltgefühl des Ichs, die kosmische Selbsteinordnung der romantischen Naturphilosophie äußern sich künstlerisch in der subjektiven Beseelung der Natur: Naturseele und Menschenseele umarmen sich in einem großen Weltgefühl; Licht und Farbe, Gestalten und Grenzen suchen in der Mächtigkeit dieses Gefühls aufzugehen. Daß hier ein starker Antrieb aufbrach zum künstlerischen Erlebnis des Natürlichen, wissen wir: die deutsche Landschaftsmalerei eines W. v. Kobell, eines Wagenbauer u. a. und die deutsche Genremalerei eines Spitzweg und F. Waldmüller wurzeln ebenso in diesem romantischen Boden

²⁷ L. Brieger, *Die romantische Malerei* (1926) 20.

²⁸ Vgl. R. Hamann, *Die deutsche Malerei vom Rokoko bis zum Expressionismus* (1925) 118: „Von seiten der Menschlichkeit des Künstlers angesehen, sind seine Bilder zarteste Ergüsse eines lyrisch eigenwilligen Gemütes, einer schweifenden, Einsamkeit suchenden Seele, etwas Abwegiges und Verträumtes, versponnene und getiftelte Mitteilungen von Erlebnissen, in denen Erschauen und Erschauern gleich stark die Ergriffenheit eines Allanbeters verraten.“

²⁹ Brieger a. a. O. 27: „Empfinden, alles empfinden, aber nicht sentimental empfinden, sondern denkend und als Vernunftwesen empfinden, ist die Hauptforderung des romantischen Menschen.“

wie der französische Kolorismus Delacroix' und Guéricaults, der über die französische Romantik weg an die deutsche und ihre farbenvolle Naturmystik anknüpft, freilich nunmehr mit starker Hervorkehrung des Realistischen an der Natur. Für die Romantik selbst war das Realistische nur Durchgang, sie mußte auf die Erscheinungen der Natur — oft bis ins kleinste Detail — eingehen und tat es mit weitreichender Zukunftswirkung, aber ihr Ziel war ein anderes: das Irrationale, das jenseits aller Erscheinung liegt und ins unschaubare All mündet. Das Organ dafür ist nicht das Auge — romantische Kunst ist nicht augenhaf³⁰, sondern das ins Kosmische ausgewertete Ichgefühl. Ein kosmisch-pantheistischer Hauch weht durch die wirklich romantische Kunst. „Wie faß ich dich, unendliche Natur?“ ist die Frage, die auch von der romantischen Kunst gestellt wird: es ist ihre innere Maßlosigkeit³¹, die der äußeren Maßlosigkeit im Sturm und Drang entspricht. Die Sehnsucht Fausts in seinem Mondgespräch:

„Ach könnt' ich doch auf Bergeshöhn
In deinem lieben Lichte gehn,
Um Bergeshöhle mit Geistern schweben,
Auf Wiesen in deinem Dämmer weben,
Von allem Wissensqualm entladen,
In deinem Tau gesund mich baden!“

— diese Sehnsucht, gesteigert manchmal zur pantheistischen Natur-ekstase, klingt in aller echten romantischen Kunst wider: bei Ossian³² wie bei Shelley³³ und Byron im Dichterischen, beim großen Mystiker William Blake³⁴ wie beim deutschen Landschaftsträumer C. D. Friedrich. Das Einsaugen der Allnatur in sich; das Zusammenfallen der

³⁰ Strich a. a. O. 327.

³¹ Stange a. a. O. 109.

³² Strich a. a. O. 329 verweist für die Romantik mit Recht auf den von Herder festgestellten Unterschied zwischen Homer und der Romantik: „... daß bei Homer alle Gestalten in leibhafter Sichtbarkeit stehen und wandeln, Ossian aber die Gestalt in Nebel hüllt und sie nur in ihren Tritten, Worten, Zeichen und Wirkungen andeutet.“ „... so war die Art Ossians auch die des Sturms und Drangs und auch die der Romantik.“

³³ Walzel, Propyl.-Weltgesch. 320.

³⁴ Über den romantischen Charakter dieses merkwürdigen Künstlers vgl. A. Knoblauch, *William Blake. Ein Umriß seines Lebens und seiner Geschichte* (Schöpfung. Beitr. z. einer Weltgesch. rel. Kunst 7 [Berlin o. J.]) 21: „Imagination, das ist, organisch gesehen, der Wille oder die Liebe, die uns von Zustand zu Zustand erhebt, uns durch die Zustände wandern läßt als geistig Reisende. Die unerschaffene Imagination einzig ist frei. Jeder Zustand ist gebunden, unfrei, und bringt einen Raum hervor, ähnlich der Flamme, von der ein Lichtschein untrennbar ist. Und wiederum in endloser Kette birgt der Raum einen neuen Zustand in sich, der wiederum die endlose Kette des Lebens Glied um Glied verlängert.“ Für den Zusammenhang Blakes mit der deutschen Romantik vgl. H. Richter, *Blake und Hamann* (Arch. f. d. Stud. d. neuer. Sprach. 159 [1931] 36): „Die oberste schöpferische Macht in Blakes mythol. Welt ist Los (= Sol), der Genius der Phantasie.“

Welt im Menschen und das Eingehen des eigenen Ich in die ganze Welt und das All-Ewige; und das künstlerisch geordnete Fühlen all dieses Strebens und dieser Sehnsucht, der Versuch, das Unendliche endlich ordnend, schöpferisch zu sein: um diesen Kern wächst alles in der romantischen Kunst. „Der Künstler sieht nicht die Natur, er sieht sich in der Natur. Seine Seele fragt die Weltseele um Antwort“³⁵.

Wir müssen uns an diese Urgründe des Romantischen halten, wenn wir einmal sein inneres Verhältnis zum Liturgischen erfahren wollen; wir dürfen weder ein pseudepigraphes Romantikertum zu Rate ziehen — wir werden sehen, daß die nazarenische Kunst ein solches ist — noch den Wandel zu stark betonen, den ein oder der andere Romantiker selbst aus diesen Urgründen heraus vollzog. Die Wurzel der wirklich romantischen Kunst haftet immer im gleichen Erdreich: Bewegtsein und Allessein, Imagination und Phantasie³⁶, Egozentrismus und Subjektivismus.

3. Die religiöse Dichtung der Romantik.

Dieselben Elemente, die bei der bildenden Kunst wirksam sind, liegen auch der Poesie zugrunde, mag auch diese infolge ihrer größeren stofflichen Schmiegsamkeit, ihrer Immaterialität noch mehr als selbst die Malerei dem Universalismus des Gefühls, damit aber der Mannigfaltigkeit des künstlerischen Wollens und den individualistischen Besonderheiten dienen³⁷, mag auch hier, in der Poesie, im flüssigen Wort, im gleitenden Vers, im spielenden Reim, in der Musikalität der Sprache, in der Häufungsmöglichkeit ersonnener, erträumter und wiedergegebener Scheinbilder, das Wirkungsfeld romantischer Expansion ein größeres sein. Mit der Poesie kann die Romantik auch auf das Gebiet des Religiösen übertreten, vor dem die bildende Kunst im allgemeinen — besondere Naturen wie Blake ausgenommen — Halt gemacht hatte. Das gottmenschliche Verhältnis hätte im Augenblick, da sein Gedanke in der Kunst ausgeprägt werden mußte, mit der Materie sich verbinden mußte, irgendwie eine größere Bestimmtheit annehmen müssen, hätte irgendwie eine Festigung, eine Klärung, eine wenn auch schleierhafte, aber doch sichtbare Umreißung erfahren müssen. Die egozentrische Mystik der Romantik

³⁵ Brieger a. a. O. 31.

³⁶ Mit Recht nennt R. Benz (Einleit. zu Brentanos Märchen) das romantische Kunstprodukt (mit Unrecht allerdings das gotische) ein „sinnliches Phantasiebild“.

³⁷ Vgl. H. Eichler, *Von Ludwig und Gundling zur Romantik. Ein Beitr. z. Gesch. d. d. Geschichtsauffassung* (Hist. Viertelj. 25 [1930] 230): „Suchte die Generation des unbedingten Rationalismus den allgemeinen Begriff, so suchte die Generation des Sturmes und Dranges (— und ihre Erbin, die Romantik! —) begriffsprenkende Mannigfaltigkeit.“ S. 231: „Wer auf Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit sein Auge richtet, sucht gleichzeitig das Individuelle, das Besondere.“

ist vor dieser Bestimmtheits-Forderung zurückgewichen in das Ich, aus dem sie gestiegen ist; denn „ein bestimmtes Verhältnis zur Gottheit“, bekennt F. Schlegel, muß „dem Mystiker so unerträglich sein wie eine bestimmte Ansicht, ein Begriff derselben“³⁸. Die bildende Kunst — Architektur und Plastik in höherem Grade — hätte die Ansicht des Romantikers vom Göttlichen notgedrungen zu einem Begrifflichen verdichtet, sie stabilisiert, sie der Ironie entzogen: die Poesie dagegen kann sich dieses Zwangs erwehren; denn nur ganz leicht ist der objektivierende Druck des Worts. Und so ist die Poesie die eigentlichste Waffe romantischen Geistes, Waffe und Kampffeld. Mit ihrer Hilfe dringt die Romantik auch ins Religiöse ein, ja wird romantisches Empfinden zur Scheinform eines religiösen Bekenntnisses.

Rückhaltlos bricht dieses poetische Bekenntnis durch. Die Grenzen fallen: Der Irrationalismus überflutet Philosophie und Dichtung, Verstand und Phantasie scheinen ineinander zu fließen; Spiel wird zur Tiefe, Tiefe zur Tändelei; Erinnerung wird zur Gegenwart, Magie zum Glauben, Glaube zur Dämmerung, Wunsch zur Wahrheit. Es ist ein Selbstporträt, das der Dichter der „Lucinde“ zeichnet: „Dann berauschte er sich an Bildern der Hoffnung und Erinnerung und ließ sich absichtlich von seiner eigenen Phantasie verführen. Jeder seiner Wünsche stieg mit unermesslicher Schnelligkeit und fast ohne Zwischenraum von der ersten leisen Regung zur grenzenlosen Leidenschaft. Alle seine Gedanken nahmen sichtbare Gestalt und Bewegung an und wirkten in ihm und nebeneinander mit der sinnlichsten Klarheit und Gewalt.“ Die Poesie ist von dem Rasen dieses Prozesses, der sich ganz im Innern des Ich abspielt, erhitzt und gepeitscht — auch die religiöse —, oder sie flüchtet in den Schatten des Dunklen, Unsichtbaren, Unergründlichen, in die Nacht der Seele und in den geheimnisvollen Schoß ihrer schöpferischen Anarchie:

„Abwärts wend' ich mich
Zu der heiligen, unaussprechlichen
Geheimnisvollen Nacht“ —

dichtet Novalis, dessen religiöse Poesie neben der Brentanos die am meisten romantische ist, und umgekehrt: die Nacht ist nichts anderes als die Tiefe des eigenen Herzens³⁹. Die Nacht ist ohne feste Form und ohne festen Inhalt; in ihr waltet der Traum fessellos und ziellos, ungehalten und nichts haltend, fliehend und fliehen lassend. „Warum soll eben Inhalt den Inhalt eines Lieds aus-

³⁸ Vgl. Gg. Stefansky, *Das Wesen der deutschen Romantik* (1923) 185.

³⁹ Vgl. H. Ritter, *Novalis' Hymnen an die Nacht. Ihre Deutung nach Inhalt und Aufbau auf textkritischer Grundlage* (Beitr. z. neuer. Literaturgesch. 13 [1930]) 98 u. 116.

machen?“ sagt einmal Ludovico in „Franz Sternbalds Wanderungen“⁴⁰.

Der Subjektivismus ist es, der aus aller religiösen Poesie der Romantik atmet; denn auch die Religion ist hier Schöpfung, Spiel und Ende subjektivistischer Emotionen. Nicht Gott ist das Bestimmende, sondern das Ich; nicht das Bewußtsein einer seienden Gotteskindschaft spricht aus dieser Poesie, sondern auch nur „das Suchen des Einzelmenschen nach seinem Platz im Weltall“⁴¹ neben Gott. Doch vom Wesen der romantischen Religiosität später! Hier muß es uns nur darum zu tun sein, in welcher Form, in welchen Formen⁴² sich die Religiosität poetisch ausgedrückt hat, um aus der ganz eigenen Welt der Romantik, der poetischen, und ihrer äußeren Formung auf die innere Haltung schließen zu können. Von den Früchten dieses Wachstums gehen wir dann langsam auf die Bedingungen, die Nahrung, den Mutterboden dieses Wachstums zurück.

Wir stellen gewissermaßen als These auf: Die religiöse Poesie der eigentlichen Romantik ist entweder subjektivistische Ich-Lyrik oder stimmungshafte Naturlyrik; Gott ist dabei im Ich oder im All oder in beiden.

Aus der überströmenden Fülle sollen nur ganz wenige Beispiele herausgenommen werden, um dies zu verdeutlichen.

Wir sprachen von einer Ich-Lyrik. Es ist wieder Novalis, der diesen Charakter in eine erschütternde Formel gebracht hat:

„Einem gelang es — er hob den Schleier der Göttin zu Sais.

Aber was sah er? — er sah — Wunder des Wunders — sich selbst.“

⁴⁰ Vgl. E. Ermatinger a. a. O. 113.

⁴¹ Dieses Suchen ist nach G. Wohlers, *Görres und das Rheinproblem* (Aufs. u. Abhdlg. z. 150. Geb. v. J. Görres hg. v. K. Hoerber [1926] 7) das Grundgesetz der Romantik. Das ist nicht unrichtig; aber als Gesamtprinzip der Romantik ist diese Formulierung doch zu einseitig.

⁴² E. Ermatinger a. a. O. 108 spricht von einer „Überschätzung der Form oder vielmehr der Formen“ bei A. W. Schlegel. Darin liegt die für uns wichtige Tatsache verborgen, daß die Form als solche, die Form als ein Teil der Wesenheit künstlerischen Bildens für A. W. Schl. und auch andere Romantiker, die überhaupt in Betracht kommen, insofern sie der Form ein besonderes Augenmerk schenken, nicht eine endgültige, das Kunstwerk determinierende Funktion hat, nicht adäquater Ausdruck eines ganz bestimmten Inhalts ist, sondern Form um ihrer selbst willen; daher auch ihr Zug ins Quantitative und Zerstreunde, anstatt ins Feste und Zusammenfassende. Freilich muß gesagt werden, daß dies nicht für alle Romantiker (z. B. nicht für Novalis und Brentano) gilt; die gegenüber den beiden Schlegels weniger theoretisch Arbeitenden hatten ihre ganz bestimmte Form, die sie dann aber auch nicht überschätzten, ja sogar unterschätzten, wie z. B. Brentanos innere Stellung zu seiner eigenen Märchendichtung beweist, die eigentlich seine Form mit am deutlichsten aufweist. Es ist daher auch zu beachten, was O. Walzel, *Dichtung seit Goethes Tod* 12 von der romantischen Dichtung sagt: „Der Formwille verlor an Kraft und an Klarheit.“ Das ist kein Widerspruch zu der oben erwähnten „Überschätzung der Form oder vielmehr der Formen“.

Und das ist das Ergebnis aller poetischen Gottsuchung bei den Romantikern; das grenzenlose Gefühl kehrt mit der gefühlten Gottheit oder mit seiner vom gesuchten Gott unerfüllten Sehnsucht immer wieder zu sich selbst zurück, oder es trägt Gott im eigenen Innern: der mystische Grundzug, vom künstlerischen Egoismus zer-
setzt und noch weiter individualisiert, als es schon im Spätmittelalter oder im Barock war. Cl. Brentano schreibt an Rahel Varnhagen von Ense⁴³:

„Seien Sie nicht böse auf mich, verehrte Freundin, aber so bin ich, oft verlassen und arm wie niemand, ich weiß mir keinen Rat, ohne Wasser in einer Wüste, und dann erstarre ich mit der Empfindung: Gott ist barmherzig, und warum soll mir wohl sein? Welch Recht habe ich nicht zu verdürsten? Ich dürste ja nicht, der Herr dürestet ja selbst in mir, und ich will nicht begehren für mich den Kelch am Ölberg oder den Essigschwamm am Kreuze, nein, für ihn und für das, was sein ist in mir; dann aber fühle ich Qualen rinnen unter mir und durch meine Adern und mein Gebein, und mein Herz pocht von süßen Stürmen durchjauchzt, und meine Zunge ist gekühlt und erquickt, meine Augen gießen freudige Tränen, daß die dürre Wange glüht, die welke Lippe schwillt, sich rötet und lächelt und tönt und Worte spricht, die über die Wüste Blumen säend hinwandeln; und sie einen sich zu Flüssen und füllen die Täler mit Seen, den Abgrund mit Meeren, und steigen die Höhen erfüllend, aus den Gipfeln der Berge nieder und umarmen, ertränken mich selbst, den Kern, aus dem sie entspringen . . . Weht, ihr Winde des Herrn, in die Segel meiner Locken, ihr tausend Gestirne seid meine Lotsen, Kreuz, ich trage dich, Kompaß, und singe dem Sohne, dem Versöhner, ein Lied des Schiffenden auf den Wassern, über denen die Geister schweben.“

Ich möchte diese Zeilen einen Prosahymnus auf die Anti-Objektivität der religiösen romantischen Poesie nennen. Und diese Antiobjektivität, dieses elementare Hinausstoßen des subjektiven Wollens ins Göttliche, dieses Tränken einer Gottheit im Subjekt mit Gebeten und Träumen und Schmerzen und immer neuen Gefühlen⁴⁴ — es kehrt in der ganzen Poesie der eigentlichen Romantik,

⁴³ Vgl. A. Stockmann, *Die jüngere Romantik* (1923) 77.

⁴⁴ Um ein Beispiel aus der weniger bedeutenden Literatur zu geben und daran die Grundstimmung solcher romantisch-religiöser Gefühle zu zeigen, verweise ich auf das Gedicht einer mit Annette Droste verwandten Franziska v. Haxthausen (nach Ed. Arens, *Werner von Haxthausen und sein Verwandtenkreis als Romantiker* [1927] 51):

Verkannt, vergessen und betrogen
Um Trost und Ruh
Schließt sich das Herz, zu hart belogen,
Auf ewig zu.
Das Traumbild sehnlicher Gefühle
Entschwingt sich himmelwärts:
Nichts bleibt uns treu, sind wir am Ziele,
Als unser Schmerz.

soweit sie religiös sein will, immer wieder. Kehrt wieder auch dort, wo durch die Offenbarungstatsachen objektive Ziele und Zentren der Religiosität gegeben erscheinen; auch diese selbst tauchen unter im subjektiven Gefühl des Dichters, werden Stimmungsbilder und Wunschträume, Gegenstände persönlicher Empfindungen, Werkzeuge und Teilstücke des ästhetischen Idealismus, in dem einer der Grundzüge der romantischen Religiosität⁴⁵ zu suchen ist und der sich gerade in der Poesie am stärksten auswirkt.

„Was wär' ich ohne dich gewesen?
Was würd' ich ohne dich nicht sein?
Zu Furcht und Ängsten auserlesen,
Ständ' ich in weiter Welt allein! —

Hat Christus sich mir kundgegeben,
Und ich bin seiner erst gewiß,
Wie schnell verzehrt ein liches Leben
Die bodenlose Finsternis.“

Wer steht bei diesem durch und durch musikalischen Lied des Novalis im Mittelpunkt der religiös-poetischen Erhebung? Nicht der Erlöser, nach dem der Erlösungsbedürftige sich sehnt, nicht das Werk des Erlösers und sein immerwährendes Dasein, sondern nur der erlösungssehnstüchtige Dichter selbst und seine persönliche Besitzergreifung des Christusgefühls.

„Wenn ich ihn nur habe,
Wenn er mein nur ist...“

Auch die Mystik als Flucht des Einsamen zum Einsamen⁴⁶ kommt zu ihrem Recht; aber das stärkere Element in dieser Polarität ist die Seele des Dichters. Der mittelalterliche Mystiker strebte einsam; aber das Einssein mit Gott geschah um Gottes willen. Cl. Brenzano aber ruft — und es ist das gleiche Wollen wie im „Frühlingschrei des Knechtes aus der Tiefe“ und wie sein Bekenntnis an Rahel —:

„Das Elend soll ich einsam bauen!
O Jesus! höre mein Geschrei,
Brich meiner Seele tiefes Grauen,
O Jesus! führ' den Kelch vorbei;
Mach' von der Hölle gift'gen Klauen,
O Jesus, meine Seele frei,
Ein armes, kindliches Vertrauen,
O Jesus, meinem Geist verleih!
Hilf mir mein Elend einsam bauen!“

Ein solches an sich unbedeutendes Gedicht ist symptomatisch für den Vorgang, wie die romantische Dichtung zur Versubjektivierung der religiösen Dichtung in breitester Front geführt hat.

⁴⁵ Stefansky a. a. O. 125.

⁴⁶ Vgl. Jb. 6 S. 85.

Und anderswo:

„Du rufest mir! Wie arm ich bin,
Darf ich zu dir doch kommen,
Die Mängel hat dein treuer Sinn
Ja all von mir genommen.

Sag' Herr, wird auch ein Nestlein fein
Für mich bei dir gefunden?
'Ja, meine Taube, komm herein,
Wohn' hier in meinen Wunden.“

Selbst bei einem so ruhigen Geiste wie Schenkendorf läßt sich dieses subjektivistische Einschließen Gottes in die eigene Seele finden; er sagt vom Heiland:

„In frommen Menschenherzen
Gewinnt er die Gestalt,
Zu Lust und auch zu Schmerzen
Mit himmlischer Gewalt“⁴⁷.

Gerade Schenkendorf ist es auch, der den Geist seiner Poesie offen und klar vom Geiste der Mystik herleitet und damit den Egozentrismus dieser poetischen Religiosität sozusagen historisch bekennt. Im Mai 1813, da er sich in Heidelberg gelehrten Studien hingeben will, tritt er auch an Jakob Böhmes Grab und sendet dem Toten diesen Gruß:

„In Quellen wollt' ich tauchen
Mein glänzend Angesicht,
Da kam zu mir dein Hauchen,
Da kam zu mir dein Licht“⁴⁸.

Dem mystischen Grundzug und dem ästhetischen Idealismus der romantisch-religiösen Dichtung entspricht auch durchaus die Vorliebe für die Marienminne. Hier ist es, wo sich die Romantik dem katholischen Kultus am meisten nähert; aber der Grund dieses Nahekommens ist nicht ein irgendwie real-sakramentaler, nicht einer, der aus der Tiefe und Fülle kirchlichen Seins, aus der Stellung der Gottesmutter innerhalb des göttlichen Heilsplanes erwachsen ist, sondern ein zu tiefst individualistischer und subjektiver Grund. Hat die Gotik⁴⁹ die Verehrung der auserwählten Jungfrau gepflegt und so stark in den Vordergrund des Kultus gerückt, weil Maria dasjenige der Menschenkinder war, das mit dem in jener Zeit mächtig werdenden Christusbild, mit dem menschengewordenen Gottessohn, mit dem auf Erden wandelnden Jesus die engsten und zartesten Beziehungen, die kindlich-mütterlichen, gemein hatte, hatte also die Gotik immer noch, trotz ihrer subjektivistischen Tendenzen, die Be-

⁴⁷ Aus den *Geistl. Liedern* (Gedichte³ hg. v. A. Hagen [1862] 433: *Von der dreifachen Geburt unseres Herrn* [3. Heller Tag. Sakrament]).

⁴⁸ Ebda 136. ⁴⁹ Vgl. Jb. 6 S. 90.

friedigung dieses religiösen Subjektivismus in einem objektiv gegebenen, nur noch auszuweitenden Inhalt gesucht und gefunden, — hatte der Barock, auf der Basis gotischer Marienfrömmigkeit emporbauend, die glorreiche Himmelskönigin verherrlicht, die allenthalben noch an farbenprangenden Deckenbildern der üppigen Kathedralen niederschaut und deren Himmelfahrt und Krönung, deren Sieg über Tod und Hölle, deren apokalyptische Macht auf den hundert und aberhundert Altären, in Gemälden und Skulpturen in großen ausladenden, ausdrucksgehaltigen Formen, bis zur Virtuosität der Gebrüder Asam in Rohr gesteigert, dem Christen immer wieder vor Augen tritt, — war für die Gotik Maria im wesentlichen die Mutter des lebenden und leidenden Christus, für den Barock die mächtige Fürbitterin und Königin der ewigen, strahlenden Glorie —, dem Romantiker war sie die Holde, die Schöne, die Jungfrau mit den liebevollen Augen, ein Ideal menschlich-übermenschlicher Reinheit, ein hehrer Gegenstand immer neuer ästhetischer Freuden, die dem wundersamen Gefühl der engsten Verbindung göttlicher Vollkommenheit mit irdischem Sein entspringen und dem Gedanken, daß das Göttliche nur in der schönsten Schönheit des Irdischen menschliche Gestalt annehmen darf. Wieder ist es Novalis, der die romantische Marienminne programmatisch umreißt:

„Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt . . .“

Und wieder ist es Brentano, der uns zeigt, wie die Romantik alles aus dem Ich Gewirkte auf den Genuß des Ichs zurückklenkt⁵⁰:

„In ihrem (d. h. der hl. Maria) milden Augenstrahl
Da fließen süße Bronnen,
Da will von aller Erdenqual
Ich laben mich und sonnen.“

Und diese subjektiv-ästhetische Wertung des Marienbildes klingt selbst noch beim jüngsten Sohn der scheidenden Romantik nach, der doch seinerseits schon selbstbewußt dieser Bewegung den Nekrolog schreibt und ihren Subjektivismus verwirft, mit vielen seiner Anschauungen und künstlerischen Urteile schon ganz der Restauration

⁵⁰ Ich möchte hier bemerken, daß bei Brentano, dem Romantiker, nicht jener entschiedene Wandel zur „Restauration“ eingetreten ist (trotz Luise Hensel), wie etwa bei F. Schlegel. Br. ist in seinem künstlerischen Schaffen, also auch in seinen individuellen Äußerungen, stets Romantiker geblieben, während F. Schlegel — vielleicht auch unter dem Einfluß von Dorothea — allmählich ganz zum unromantischen Prinzip der restaurativen Kunst und Frömmigkeit übergang, wie wir später sehen werden. Br. hat zwar eine religiöse Entwicklung durchgemacht, aber seine durch und durch romantische Herkunft bis zu seinem Lebensende nicht verleugnet, auch dort, wo er das Katholische bewußt in den Vordergrund stellt; F. Schlegel dagegen hat zwar auch manches aus der Romantik in die Restauration hinübergenommen, ist jedoch von seinem Ursprung als Schaffender ganz abgerückt.

angehört⁵¹, aber gerade noch mit seinen Gedichten das Erbe der Romantik als letzter und liebenswürdigster ihrer Ritter übernimmt, bei Joseph von Eichendorff⁵². Es ist eines der vielen „tausend Bilder“:

„Wenn ins Land die Wetter hängen
Und der Mensch erschrocken steht,
Wendet, wie mit Glockenklängen,
Die Gewitter dein Gebet,
Und wo aus den grauen Wogen
Weinend auftaucht das Gefild,
Segnest du's vom Regenbogen —
Mutter, ach, wie bist du mild!

Wenn's einst dunkelt auf den Gipfeln
Und der kühle Abend sacht
Niederrauschet in den Wipfeln:
O Maria, heil'ge Nacht!
Laß mich nimmer wie die andern,
Decke zu der letzten Ruh'
Mütterlich den müden Wanderer
Mit dem Sternenmantel zu.“

Allerdings gewahren wir auch gerade bei Eichendorff die Heimkehr des Katholischen aus dem Wechsel und dem Enthusiasmus und dem Subjektivismus der Romantik, wenn ein anderes Lied („Kirchenlied“) Maria besingt:

„Deinen Jesus in den Armen,
Überm Strom der Zeit gestellt,
Als das himmlische Erbarmen
Hütest du getreu die Welt,
Daß im Sturm, der trübe weht,
Dir kein Kind verloren geht.“

Das ist schon ganz katholische Rückformung, um deren Wesen es uns später zu tun sein muß. Gerade Eichendorffs Lyrik aber legt uns noch besonders dringend den anderen Grundzug romantisch-religiöser Dichtung nahe, die Naturmystik. Gehen wir diesmal den Weg zurück, vom letzten Ausläufer zurück zum Urgrund, dann gewahren wir, gestuft nach individuellen Besonderheiten, doch immer das gleiche Wesentliche: das große ästhetische Wollen des romantischen Subjekts verknüpft Ich, Gott und Natur in der Poesie. Bei Eichendorff mündet freilich der romantische Strom schon

⁵¹ Vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Jos. v. Eichendorff und die bildende Kunst* (in: *Aurora. Ein romant. Almanach* [1929] 23); *Lex. f. Theol. u. Kirche* III Sp. 579; A. v. Martin, *Romantischer 'Katholizismus' und katholische 'Romantik'* (Hochl. 23, 1 [1925/6]) S. 329: „E., als ein in der katholischen Weltanschauung lebender romantischer Poet, gehört in die Geschichte der poetischen Romantik, nicht aber in die der Romantik als einer selbständigen geistigen Bewegung.“

⁵² Vgl. Nachwort zu *Eichendorff über die Romantik* (Dreitürmbüch. 13 [1925]) 92.

feierlich-still in die göttliche Gnade und Offenbarung. Ich möchte sagen: die religiöse Willkür der Romantik ist aufgehoben, aber die Mittel, deren sich diese Willkür einst bediente, die Wege, auf denen sie wandelte, sind die alten geblieben: nur führen sie zu anderem Ziel. Beim „wundersamen tiefen Schweigen“ der Morgenfrühe geht „der Herr durchs stille Feld“, das „tiefe Frühlingsschauern“ kündet Ostern, „in Gewittern von den Bergesspitzen“ schreibt der Herr mit Blitzen die Weltgeschichte, in der heiligen Nacht „steigt's wie wundersames Singen“ „aus des Schnees Einsamkeit“; die Titel der geistlichen Lieder weisen schon in diese alte Naturverbundenheit zurück: Morgenstimmung, Frühling, Herbst, Herbstweh, Winternacht, Winter . . . Doch über diesem mächtigen Naturgefühl waltet bei Eichendorff stets der Glaube an die große Ordnung, der sich auch Natur und Ich fügen. Freizügiger, irrationaler, irrlichternd, pantheistisch klingt es aber noch bei Brentano:

„Wenn das Abendrot niedergesunken,
Keine freudige Farbe mehr spricht,
Und die Kränze still leuchtender Funken
Die Nacht um die schattichten Sterne flicht:

Wehet der Sterne
Heiliger Sinn
Leis durch die Ferne
Bis zu mir hin . . .

Alles ist freundlich wohlwollend verbunden,
Bietet sich tröstend und trauernd die Hand,
Sind durch die Nächte die Lichter gewunden,
Alles ist ewig im Innern verwandt.

Sprich aus der Ferne,
Himmlische Welt,
Die sich so gerne
Zu mir gesellt!“

Und die „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ künden als eines ihrer höchsten Bekenntnisse, daß ihr Dichter — nicht durch die Gnade — nein, durch die Natur und das unendliche Gefühl von ihr Gott erlebt⁵³:

„Seit meiner frühen Jugend her . . . war mir die Natur immer das gründlichste und deutlichste Erklärungsbuch über sein Wesen und seine Eigenschaften. Das Säuseln in den Wipfeln des Waldes und das Rollen des Donners haben mir geheimnisvolle Dinge von ihm erzählt, die ich in Worten nicht aufsetzen kann. Ein schönes Tal, von abenteuerlichen Felsengestalten umschlossen, oder ein glatter Fluß, worin gebeugte Bäume sich spiegeln, oder eine heitere grüne Wiese von dem blauen Himmel beschienen, — ach diese Dinge haben in meinem Innern mehr wunderbare Regungen zuwege gebracht, haben meinen Geist von der Allmacht und Allgüte Gottes inniger erfüllt, und

⁵³ „Von zwei wunderbaren Sprachen und deren geheimnisvoller Kraft.“

meine ganze Seele weit mehr gereinigt und erhoben, als es die Sprache der Worte vermag.“

Es ist wieder der gleiche Weg dieser religiösen Naturlyrik wie bei Brentano: das Ich weitet sich zur Natur, die Natur zum All — „Gott“ ist nur ein Name dafür — und das All und sein Gott geht wieder ins Ich ein. Es ist der gleiche Weg wie in Sternbalds Mond-Hymnus bei Ludwig Tieck:

„Die Scheibe des Mondes stand seinem Kammerfenster gerade gegenüber . . . Ach dort, dort! rief er aus, ist vielleicht die Heimat aller Sehnsucht, aller Wünsche, warum fällt wohl auch so süße Schwermut, so sanftes Entzücken auf uns herab, wenn das stille Licht voll und golden den Himmel heraufschwebt und seinen silbernen Glanz auf uns herniedergießt. Ja, er erwartet uns, er bereitet uns unser Glück, und darum sein wehmütiges Herunterblicken, daß wir noch in dieser Dämmerung der Erde verharren müssen.“

Es ist der gleiche Weg wie bei Novalis, dem die Natur das unendliche Gemüt ist⁵⁴ mit einem unerschöpflichen Reichtum und immer neuen Schöpfungen. Seine Hymnen an die Nacht, vielleicht, wie neuerdings gesagt wurde⁵⁵, ein Mythos „der Erlösung, der Vergöttlichung und Entzeitlichung, ein Mythos vom Weg des Menschen und der Menschen durch das Leben und über das Leben hinaus zu Gott“, — diese mythologischen Hymnen gehen auch nur vom Selbst des Menschen, von der Nacht des eigenen Herzens aus, durch das Leben, durch die Reiche der Natur hindurch; es ist eine Mythologisierung der Erlösung des Ichs, wenn auch durch Christus. Aber Christus ist ein Glied dieser mythologischen Kette, wie die ewige Nacht, die gepriesene, ein Glied ist, und das goldene Zeitalter, da himmlische Scharen in fröhlicher Lust wohnten in kristallinen Grotten, da Flüsse und Bäume, Blumen und Tiere menschlichen Sinn hatten, ein Glied der Kette, an deren Ende der kühne Traum vom Zerfließen der Sternenwelten und das ewige Liebesleben in Gott eingefügt ist. Das Christliche ist ein Stück des erdachten kosmischen Mythos geworden. Die Elemente romantischer Dichtung und romantischer Religiosität stürzen hier alle in gewaltigen, ekstatischen Wogen ineinander. Das Christentum in seiner realen Wesenheit hat hier, wie in der ganzen romantischen Dichtung — Eichendorff haben wir ausgenommen — nicht eine formende Gewalt, nicht eine bestimmende Macht, sondern ist nur eine Variante des dichterischen Spiels zwischen Subjekt und Natur und göttlicher Ahnung⁵⁶.

⁵⁴ Stefansky a. a. O. 99.

⁵⁵ Ritter a. a. O. 161.

⁵⁶ Mit anderen Worten drückt dies aus G. Müller, *Zur Frage nach dem Wesen kathol. Dichtung* (Jb. d. Verb. d. Ver. kath. Ak. z. Pfl. d. kath. Weltansch. 1925/6) 69: „Das katholisierende Schaffen Wackenroders, Novalis', Tiecks darf nicht dazu verführen, nun die sog. romantische Dichtung in Bausch und Bogen für katholische Dichtung zu erklären. Brentanos lyrisches Gesamtwerk und seine

4. Die romantische Frömmigkeit und die Liturgie.

Wenn wir die Elemente erkannt haben, aus denen sich die bildende Kunst und die Poesie der Romantik aufbauen, wenn wir bei dieser unser besonderes Augenmerk auf die religiöse Dichtung richteten und motorische Kräfte zu erfassen suchten, so haben wir schon wesentlich für die Frage des Verhältnisses von romantischer und liturgischer Frömmigkeit vorgearbeitet. Es bedarf, gerade nach dem, was uns die Poesie gezeigt hat, nicht mehr einer ausführlichen Charakteristik der romantischen Religiosität⁵⁷. Es gilt nur mehr jene Seiten ihres Wesens zu betonen, die uns ihr Verhältnis oder — wie wir schon ahnen und aussprechen dürfen — ihren Kontrast zum Wesen des Liturgischen verdeutlichen können. Das kann in wenigen Sätzen geschehen.

Romantische Religiosität ist subjektiv Stimmungshaft. „Zwischen Gott und Ich schwebt das Gemüt“, und für Schleiermacher ist Religion nur Sinn und Geschmack für das Unendliche⁵⁸. Die Selbstbestimmungslehre Fichtes hat eine Nachfolgerin in der Dichtung des Novalis. Gott wird stellenweise mit dem Ich identifiziert — und mit dem All: „Alles dreies ist eins.“ Wenn auch Novalis dann wieder seine „christlich-geborene Seele“ zu Wort kommen läßt und allmählich sich zu einem „passiven, aufgeschlossenen Sichauswirkenlassen des göttlichen Wesens an der Seele“ bekennt und damit ohne Zweifel einen Weg zum Dualismus zurückfindet⁵⁹ —, subjektiv, ichbetont, empfindsam und primär gefühlsmäßig, persönlich-motorisch — „nach innen geht der geheimnisvolle Weg“ — bleibt diese Frömmigkeit immer. In den Subjektivismus der romantischen Religiosität münden alle die Strömungen, die dem künstlerisch-poetischen Triebleben, dem Irratio-

‘Romanzen vom Rosenkranz’ stehen ebenso vereinzelt da wie das ‘Geistliche Jahr’ der Droste oder Stifters ‘Witiko’. (Wir dürfen aber wohl Brentanos ‘Romanzen’ auch aus dieser ‘katholischen’ Vereinzelung herausnehmen; sie sind auch nur ‘katholisierend’, jedoch durch und durch romantisch.)

⁵⁷ Ich muß bekennen, daß ich heute noch an meiner weitgehenden Zustimmung zu den Ergebnissen von A. v. Martin, *Das Wesen der romantischen Religiosität* (D. Vierteljschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 1 [1924] 389 ff.), wie ich sie früher ausgesprochen habe (Nachw. zu Eichendorff üb. d. Rom. [o. Anm. 3] 88), festhalte; dazu verweise ich auf den Anm. 51 genannten Hochlandaufsatz v. Martins, den ich damals noch nicht verwerten konnte. Inzwischen erfolgte Einsprüche gegen v. Martin (damit auch bis zu einem gewissen Grade gegen C. Schmitt) scheinen mir für die Klärung der Frage nicht von positiver Bedeutung. — Wertvolles zur Religiosität der Romantik auch bei O. Mann, *Zacharias Werner* (D. Vierteljahrschr. f. Lit. u. Geistesgesch. 7 [1929]) 475 ff., bes. S. 478 über Schleiermacher.

⁵⁸ J. Nadler a. a. O. 66 f.

⁵⁹ Vgl. Hedw. Brey, *Die religiöse Anschauung des Novalis* (Buch u. Zschr. Lit. Beil. z. Rhein.-Main.-Volksztg. 55 [1925] Nr. 15). Über die Bedeutung der Fichteschen Selbstbestimmungslehre auch O. Walzel, *Prop.-Weltgesch.* VII S. 299.

nalismus der Romantik entspringen und doch zu einem Göttlichen zu führen versprechen: die Fichtesche Lehre vom Ich, Schellings transzendentaler Idealismus und Irrationalismus, die Naturmystik, pantheistisch betont, die Mystik Böhmescher Herkunft⁶⁰, beim jungen Görres⁶¹, die Identifikation von Religion und Poesie, von Religion und Philosophie, etwa auch der Kultus des Gefühls⁶², die Schöpfung eines Mythos aus der Phantasie des Subjekts⁶³, — und endlich in der mildesten und noch abgeklärtesten Form jene „ästhetisierende Stimmungsfrömmigkeit“⁶⁴, der wie bei Tieck die Andacht der höchste und reinste Kunstgenuß ist, und der auch Christus, Christentum und christliches Symbol nur zur Befriedigung ästhetischer Gefühle und Sehnsüchte dienen⁶⁵. Mit erschütternder Offenheit verkündet es Wackenroder⁶⁶:

„Es scheinen uns diese Gefühle, die in unserm Herzen aufsteigen, manchmal so herrlich und groß, daß wir sie wie Reliquien in kostbare Monstranzen einschließen, freudig davor niederknien, und im Taumel nicht wissen, ob wir unser eigenes menschliches Herz, oder ob wir den Schöpfer, von dem alles Große und Herrliche herabkommt, verehren.“

Den Schöpfer oder das eigene menschliche Herz! Wir verstehen, warum Eichendorff den Romantikern, denen er formell und thematisch in mancher Beziehung doch so nahestand, nachsagt, sie hätten „für die Religion . . . wenig wahrhaft Ersprößliches gewirkt“, und

⁶⁰ Vgl. v. Schenkendorf; über Böhme und Schelling vgl. O. Walzel a. a. O. 292.

⁶¹ Vgl. R. Reiß, *Die Weltanschauung des jungen Görres* 57; hier S. 59 auch der Einfluß indischer, neuplatonischer und Böhmescher Ideen auf die Gotteslehre des jungen Görres.

⁶² Das Wort hat Ch. L. Blennerhassett, *Chateaubriand* 39 geprägt; Chat. ist damit noch ein ganzer Romantiker, während man ihn sonst eher als Traditionalisten bezeichnen kann (wie die französische Romantik vielfach nichts anderes ist als Traditionalismus).

⁶³ Vgl. Horwitz a. a. O. 21: „Wie der hellenische Mythos alle geistigen Keime der ‚Griechheit‘ enthielt, wie seine Gestalt, in der alle Werte ruhten, der Schöpfer war der Gestalt eines jeden griechischen Menschen, wie der christliche Mythos ebenso jeden als zugehörig zum Reich des allgemein Menschlichen weihte, so sollte dieser neue Mythos wieder den Menschen aus seiner kleinen, wesenlosen Besonderheit befreien und den Strom des Ganzen ungeteilt durch ihn hindurchfluten lassen. Nur, wenn vorher der Mensch in die objektive Gegebenheit des Mythos beinahe unbewußt hineinwuchs, wenn ihm der Mythos gleichsam angeboren war, so war jetzt die mythische Kraft dem Formungsvermögen des einzelnen anheimgegeben, und durch das Chaos der Möglichkeiten, die auf ihn einströmten, sollte er den Weg finden, der ihn mit dem Formwillen der Menschheit zusammenschloß. Die neue Welt ist kein Reich der Götter, sondern ein form- und namenloses Chaos, aber es wandelt sich zu Beseeltem, wenn eine Seele es berührt und die durcheinander schwirrenden Geräusche zum Ton und zur Melodie adelt.“

⁶⁴ v. Martin (Hochland) a. a. O. 322.

⁶⁵ Vgl. K. Muth, *Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis* (1909) S. 80.

⁶⁶ In den *Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst*.

warum er im Schlußwort zu seiner „Literaturgeschichte“ das inhaltschwere Urteil fällt: „Der Hochmut des Subjekts, der auch schon die Engel stürzte, hat auch die Romantik gestürzt.“

Notwendig hängt mit dieser Verherrlichung, ja, wie wir sahen, Vergöttlichung des Subjekts ein anderes Merkmal romantischer Religiosität zusammen. Sie ist undogmatisch. Diese Eigenschaft wäre ja an sich schon durch den Subjektivismus gegeben; aber sie wird in den Schriften und in der Haltung der Romantiker auch ausdrücklich ausgesprochen. Sie ist nicht nur ein unbewußtes Korrelat zur Subjektivität, sondern wird als deutliches Charakteristikum für die romantische Seelenhaltung von den Romantikern selbst empfunden und zugestanden. Der „Ersatz des allmächtigen Gottes durch das allmächtige Subjekt“⁶⁷ äußert sich — negativ — in der Betonung der Freiheit von religiösen Banden, die außerhalb des Ichs ihren Ursprung und ihre verpflichtende Kraft haben. Die Norm liegt im eigenen Innern; man darf nur man selbst sein. „Wer nicht ist, was er ist, und wäre er Gott, der macht sich selbst zu nichts, ja zu weniger als nichts, denn alles, was er ist, ist verneinend“⁶⁸, d. h. alles wirkt verneinend auf das Ich, was von außen an das Ich kommt. „Der Enthusiasmus und die Liebe“, die einzig mit Recht „die Sonne des Lebens genannt werden“⁶⁹ können, sind auch Erreger und Inhalt dieser Religion, gleichviel, um welchen Gott es sich handelt: wenn nur der Trieb enthusiastisch, wenn es nur ein glühendes Verlangen, eine heiße Sehnsucht ist. Das Objekt ist gleichgültig — es kann auch Christus sein und die Erscheinungen seiner Kirche —, aber das Romantische bindet sich nicht an ein Objekt, an eine Ordnung, an einen Glauben, der Anerkennung heischen würde⁷⁰. Im Verhältnis zum Gegenstand der Religion herrscht also eine Art Indifferentismus; nicht der Gott, zu dem er betet, bestimmt das Wesen des Romantikers, sondern das Maß seines religiösen Enthusiasmus⁷¹, nicht die vom Inhalt bestimmte Form des Kultus ist irgendwie romantisches Bedürfnis, sondern nur die Intensität der Andacht, mag auch diese sich am Christentum, am Katholizismus, schließlich auch an der Liturgie aufrichten, es bleibt doch alles vom Innern des Subjekts her gewertet. Vollends ist die romantische Ironie, die den Gedanken von heute durch den von morgen aufhebt, die sich freut an den

⁶⁷ A. v. Martin a. a. O. 321.

⁶⁸ *Briefe Fr. Schlegels an seinen Bruder August Wilhelm* (hg. v. O. Walzel [1890]) 10.

⁶⁹ Ebda Nr. 2 (S. 5).

⁷⁰ A. v. Martin a. a. O. 323.

⁷¹ Vgl. K. Joël, *Nietzsche und die Romantik*² (1925) 139: „Die Religion der Romantik ist der überschwengliche Trieb, das unendliche Lebensgefühl, und weil sie es ist, schlägt sie weit hinaus über fremde Satzung, über die Ideale der Liebe und Güte, über die Grenzen der Moral, ja über Gott hinaus und küßt noch die heiße Stirne des himmelstürmenden Ketzers, weil sie heiß ist.“

eigenen Widersprüchen, die im Augenblick des Glaubens den Zweifel erweckt und im Augenblick des Zweifels sich nach dem Glauben sehnt, die die Welt der festen Begriffe und damit auch der realen Symbole auflöst, die hinter den Erscheinungen kein Allgemeingültiges mehr sehen, sondern immer aufs neue aus dem Chaos der Willkür eine Welt entspringen lassen will⁷² — die romantische Ironie duldet nie die Formwerdung einer objektiven Offenbarung. Der Theologe der Romantik, Schleiermacher, sagt es uns: „Dogmen, selbst das ursprüngliche, entstehen nur bei Entbindungen des religiösen Sinnes, und es bleibt gewöhnlich nur das caput mortuum desselben zurück.“

In gewissem Sinne huldigten alle Romantiker, soweit sie diesen Namen zu Recht tragen, diesem Glauben an die Minderung der Religiosität durch eine Glaubensnorm. Das Ideal ist notwendig eine poetische Mystik oder ein Naturkultus; eine Kirche ist nicht mehr als eine äußere Konstruktion der Religion⁷³. Gerade diese Unkirchlichkeit führt uns aber schon zur nächsten Erwägung:

Die romantische Religiosität ist — im Sinne der Liturgie — gemeinschaftslos. Es wäre freilich eine Geschichtsfälschung zu behaupten, daß die Romantik an sich gemeinschaftsfeindlich sei. Ja, man muß sogar ausdrücklich hervorheben und als wesentliches Stück romantischen Wollens hervorheben, daß „Individualität und Gemeinschaft die Pole des Menschenlebens sind, zwischen denen die Bewegung des romantischen Geistes oszilliert“⁷⁴, daß neben der schlechthinigen Absage an jede objektive Bindung, neben dem Gesetz der romantischen Ironie auch mehr als einmal „der inbrünstige Drang“ lebendig ist, sich alles eigenen Wollens, Planens, Handelns zu entäußern und sein Selbst im Strome eines überpersönlichen Lebens zergehen zu lassen, das alle Antriebe, Gestaltungen und Verantwortungen auf sich nimmt und so den einzelnen mit der ganzen Seligkeit des Sichgetragen- und -geborgenseins begnadet“⁷⁵. Es ist kein Zweifel: Es herrscht ein Zug zu einer Gemeinschaft und er tut sich theoretisch und praktisch kund; er äußert sich bald in der bloßen Idee von dem großen Gott-Natur-Ich, innerhalb dessen die eigene Individualität nur ein Glied sein kann, bald in einem kosmopolitischen Weltbürgertum und im Traum des Novalis von Europa und der Christenheit, in dem „die Christenheit wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden“ soll; und dann, wenn sich die Romantik allmählich aus der Internationalität auf

⁷² F. Schlegel, *Athen. Idee* 71.

⁷³ R. Reiß a. a. O. 61.

⁷⁴ Th. Litt, *Ethik der Neuzeit* (in: Mensch und Charakter. Hdb. d. Philos. hg. v. A. Baeumler-M. Schroeter Abt. III [1931]) 124.

⁷⁵ Ebda.

das eigenvölkische Empfinden zurückzieht, ist die Nation, ist das Nationale das überindividuelle Prinzip, das Band, das den einzelnen an die Gesamtheit bindet, in das die Einzelkräfte zusammenströmen, die Schatzkammer, der Nibelungenhort, aus dem sich die Menschen immer aufs neue bereichern können und sollen⁷⁶; auf diesem geistigen Boden erwächst dann der Nationalstaat eines Adam Müller, der „Inbegriff des physischen und geistigen Lebens einer Menschenmasse“, bei dem das Individuum seine Souveränität verloren hat an die geschichtlichen Lebensmächte, von denen es umgeben ist⁷⁷; — eine Theorie, die freilich dann ebenso zum Metternichschen System der Restauration wie zu den Freiheitsgedanken des jungen Deutschland von 1848 weiterführen kann. Schließlich ist auch der Religiosität der Romantik der Gemeinschaftsgedanke nicht fremd. Nach Schleiermacher — in den *Reden über die Religion* — ist es sogar „erstes Bestreben“ des religiösen Menschen, „wenn eine religiöse Ansicht ihm klar geworden ist oder ein frommes Gefühl seine Seele durchdringt, auf denselben Gegenstand auch andere hinzuweisen und die Schwingungen seines Gemüts womöglich auf sie fortzupflanzen“.

„Mit keinem Element des Lebens“, fährt Schleiermacher fort, „ist wohl dem Menschen ein so lebhaftes Gefühl eingepflanzt von seiner gänzlichen Unfähigkeit, es für sich allein jemals zu erschöpfen als mit der Religion. Sein Sinn für sie ist nicht so bald aufgegangen, als er auch ihre Unendlichkeit und seine Schranken fühlte; er ist sich bewußt, nur einen kleinen Teil von ihr zu umspannen, und was er nicht unmittelbar erreichen kann, dessen will er wenigstens durch die Darstellung anderer, die es sich angeeignet haben, nach Vermögen inne werden und es mitgenießen. Aber religiöse Mitteilung ist nicht in Büchern zu suchen . . . Zuviel geht verloren von dem reinen Eindruck der Überzeugung in diesem Medium . . .“ „Auch kann dieses Verkehren mit dem Innern des Menschen nicht getrieben werden im gemeinen Gespräch . . . In einem größeren Stil muß die Mitteilung der Religion geschehen.“ „Darum ist es unmöglich, ohne Dichtkunst Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Kraft und Kunst der Sprache, und willig anzunehmen den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können.“

Die Romantik kennt und fühlt also Begriff und Sinn der Gemeinschaft; sie hat auch ein Ahnen vom religiösen, ja kultischen Wert der Gemeinschaft, wie Novalis und Schleiermacher uns beweisen. Aber gerade die zuletzt angeführten Sätze dieses Theologen geben uns das Recht zu sagen, daß bei einer romantischen Gemeinschaft nie an eine solche im liturgischen Sinne zu denken sei. Wir können vielmehr positiv sagen: Jedes in der Romantik auf-

⁷⁶ Das sind die Gedankengänge von J. Görres nach seiner 'Bekehrung zum Deutschtum'; vgl. J. Grisar S. J., *Wie G. ein Deutscher wurde* (St. d. Z. 53 [1923]) 1 ff.

⁷⁷ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* 124; Stefansky a. a. O. 64 f.

tauchende Gemeinschaftsgefühl ist einem natürlichen Bedürfnis nach dem Organischen des diesseitigen Lebens oder nach einer Erweiterung des Lebensgefühls entsprungen, nicht einer außerhalb des Menschlichen existierenden, das Menschliche um sich kristallisierenden, objektiven, göttlichen Idee. Die extensive Umfassung des Weltbürgertums wie die intensive Erfassung des Nationalen sind mehr oder weniger konkrete Antworten auf solche Bedürfnisse. Vom Sinn für nationale Eigenart kann man ja auch annehmen, daß er nur ein besonderer Fall des Sinnes für individuelle Besonderheit ist⁷⁸. Auch des Novalis Sehnsucht nach der größten christlichen Völkergemeinschaft wurzelt in dem ästhetischen, gefühlsmäßigen Verlangen seiner Seele nach dem großen Frieden mit allen Menschen, nach der großen Heiterkeit, nach einem schönen Glauben, nach einer „der inneren Natur des Menschen angemessenen“ Herrschaft, die dem gewaltigen Emporstreben aller menschlichen Kräfte, der harmonischen Entwicklung aller Anlagen und — nun ganz romantisch — „dem blühenden Handelsverkehr mit geistigen und irdischen Waren in dem Umkreis von Europa und bis ins fernste Indien hinaus“ förderlich sein soll. Wir sehen: die religiöse Gemeinschaft ist hier eine Abart der ersehnten und erträumten allgemeinen Menschengemeinschaft, wie sie bei anderen, namentlich den späteren Romantikern, nur Begleiterscheinung der nationalen Gemeinschaft ist. So dichtet Schenkendorf über den „Dom zu Köln“:

„So kühner Sinn und ernstes Streben,
 Das aus den Steinen Blumen treibt —
 Es ist der Väter Art und Leben,
 Das nimmer auf der Erde bleibt.
 Das wollen diese Säulen sagen,
 Die himmelwärts die Blicke ziehn,
 Dazwischen, wie in grauen Tagen,
 Im Eichenhain die Beter knien.“

Der Irrationalismus des Subjekts hat hier nur eine kollektivistische Tendenz⁷⁹ angenommen; der Volksgeist ist an Stelle der Persönlichkeit getreten; aber die Gemeinschaft bleibt naturhaft — irrational. Und wenn wir eben von Schleiermacher hörten, wie er die religiöse Gemeinschaft rein aus dem naturhaften Mitteilungsbedürfnis von Mensch zu Mensch ableitet, so bedeutet das nur die letzte, gewissermaßen authentische Bestätigung unserer Ansicht; unsere aus anderen Bereichen zum Religiösen hin gemachten Deduktionen werden hier am Religiösen selbst bewiesen; und sie werden dann gekrönt durch die nächsten Worte Schleiermachers: „Verkündet sich ihm dann laut oder leise die Übereinstimmung seiner Ansicht

⁷⁸ Vgl. Eichler a. a. O. 232.

⁷⁹ O. Walzel, Prop.-Weltgesch. 304.

mit dem, was in ihnen d. h. den anderen Menschen ist: dann werden heilige Mysterien — nicht nur bedeutungsvolle Embleme, sondern recht angesehen natürliche Andeutungen eines bestimmten Bewußtseins und bestimmter Empfindungen — erfunden und gefeiert; gleichsam ein höherer Chor, der in einer eigenen erhabenen Sprache der auffordernden Stimme antwortet.“ Ein Ausspruch von entscheidender Bedeutung: Ursprung, Mittelpunkt und Endziel des Kultmysteriums liegen im Menschen und seiner Natur. Auf das Christliche angewandt: es gibt eine kultische Gemeinschaft, aber sie formt sich und der Mensch in ihr formt sich nicht nach dem Geiste Christi „in dem sakramentalen, sakralen Leben, das wesentlich Christi Leben in den Christen ist“⁸⁰. Die religiöse Gemeinschaft der Romantik hat keinen liturgischen Grund und verfolgt nicht einen liturgischen heiligen Zweck, wie die antiken Mysterien es vorgebildet, das christliche Mysterium es vollendet hat in der „Einigung Gottes mit dem Menschen in Christus“ — nein, diese Gemeinschaft entsteht, wenn die Stimme der Art, die Stimme des Blutes, die Stimme des subjektiv-religiösen Erlebnisses in einem anderen Subjekt Anklang und Widerhall findet; diese Gemeinschaft ist nicht das Corpus Christi mysticum, sondern eine mehr oder weniger zufällig gewordene Versammlung gleichgestimmter und gleichgesinnter Beter und Verehrer des Irrationalen, das in ihnen zum religiösen Ausdruck drängt. Vielleicht wäre dies ein Weg zur wirklichen liturgischen Gemeinschaft; aber gerade die Romantik konnte ihn nicht zu diesem Ziele ausgehen, weil der andere Pol ihrer Bewegung, die Individualität, zu mächtig war. Wir kommen damit auf die vorher gezeichneten Eigenschaften der romantischen Religiosität zurück: sie bestimmen auch Art, Herkunft und Ende der romantischen Gemeinschaft als irrational, subjektiv und labil. Wenn Novalis von Fr. Schlegel sagt, daß seine Augen dunkel werden müssen über der schwindelnden Tiefe, in die sie hinabsehen⁸¹, und wenn Fr. Schlegel von sich selbst bekennt, daß die seltsamsten Absprünge von der höchsten Höhe zu der tiefsten Tiefe seinem Gefühle so gewöhnlich seien⁸², so zeugen solche Urteile für die Unmöglichkeit einer Gemeinschaftsbildung um einen klaren, großen, feierlichen, objektiven, unwandelbaren, allen Tiefen und Höhen entrückten kultischen Kern, um das Mysterium Jesu Christi und seiner Menschwerdung im Christen.

Das ganze Wesen romantischer Religiosität widerstrebt dem Geiste der Liturgie. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß die eigentliche Romantik — und auch hierin ist sie Gegnerin der Aufklärung, auch der katholischen —, daß die eigentliche, subjektive,

⁸⁰ I. Herwegen O. S. B., *Die Formung des Geistes durch den Geist Christi* (Kath. Ged. 4 [1931]) 130.

⁸¹ Novalis an Fr. Schlegel im Frühjahr 1793.

⁸² Briefe an A. W. Schl. 25 f.

phantasiebetonende Romantik mit Liturgie und liturgischen Dingen sich so gut wie gar nicht beschäftigt. Das a-logische Prinzip der Romantik hielt sie von einem Kult fern, dessen Wesensmittelpunkt der Logos ist. Die Ablehnung des Rationalismus schlug ins Extrem aus und lehnte alles Begrifflich-feste und alle religiöse Realität ab; der Kampf gegen die Anti-Mystik der Aufklärung führte zur über-subjektiven Nur-Mystik der Romantik; die Feindschaft gegen die Nüchternheit trieb die Gesinnungen ins Extreme, Peripherische, in die Verherrlichung des Zufälligen; die Abneigung gegen eine stabilisierte Norm wurde zur Leugnung jeder real bedingten Form auch im Kult; das Gefühl für den religiösen positiven Wert des Irrationalen schlägt um in eine Überschätzung des Irrationalen; aus Furcht vor erstarrten Regeln flieht man jede Begrenzung des Subjekts, aus Furcht vor jeder Endlichkeit erweitert man das Individuum zum Träger unendlichen Lebensgefühls und zerstört damit jede Realität einer religiösen Symbolik und jedes Endlichwerden, jede Formwerdung kulturellen Lebens. Die Romantik schweigt über die Liturgie: sie nimmt die Liturgie bestenfalls hin als etwas historisch Gegebenes⁸³ oder als etwas ästhetisch Gefälliges⁸⁴, aber das Wesen der Liturgie

⁸³ Bezeichnend für die Romantik, zugleich aber für ihr Abblauen sind zwei Stellen aus dem Tagebuch von Dorothea Schlegel (J. M. Raich, *Dor. v. Schl. geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit* [1881] I 254): „Ich bin allein in meiner Kammer andächtiger als in der Kirche. Beten kann ich eigentlich nie recht in der Kirche, es zerstreut mich alles zu sehr; besonders gebe ich zu sehr auf mich selber acht in Gegenwart der übrigen Leute, und beim Gebete muß man seine eigene Persönlichkeit ganz vergessen. Aber ich bin gerührt in der Kirche, besonders beim Gesang, wie in einem Schauspiel; auch habe ich oft schon gute Gedanken während des Gottesdienstes gehabt und lerne eigentlich immer etwas dabei, aber eigentlich beten kann ich nur nicht so recht.“ Dagegen sagt sie schon bald darauf (I 258): „1806 am Tage aller Heiligen, in dem Dom zu Köln ist mir während der Messe die Liebe zu Gott und Gottes Liebe zu mir zuerst recht deutlich und lebhaft geworden, und daß ich ihn mit derselben Liebe lieben kann wie ich Friedrich liebe und meine Kinder. Und so ist Friedrichs Liebe mir auch ein Bild, ein Zeugnis, der Abglanz der Liebe Gottes zu mir. In der Liebe Gottes ist der Ursprung aller Liebe. Ich verstehe nun in Gott lieben, ihn über alles und den Nächsten um seinen willen lieben. Ich kann nun auch besser in der Kirche beten als zu Hause. Die Kirche ist mir nun heimisch geworden.“

⁸⁴ Ich verweise auf die von Stefansky a. a. O. 42 ausgehobene Stelle der Frau v. Staël und auf den dort zitierten Satz der Dorothea Schlegel: „Tieck treibt die Religion wie Schiller das Schicksal.“ — Ein Beispiel für das Aufgehen des Religiös-Liturgischen im Ästhetischen bietet u. a. auch die „Totenmesse“ im 16. Gesang der „Romanzen vom Rosenkranz“:

Von des Meßbrocks schwarzem Grunde
Zu des Kelches blankem Gold,
Zu der Kuppel Rosenrunde
Sie die süßen Augen rollt . . .

War sie plötzlich ihm entronnen
In der Rosen Labyrinth,

ist ihr völlig fremd, weil sie normativ, objektiv und un-individualistisch ist, weil sie alles Schweifende bannen, alles Wankende festigen, alles Bewegte beruhigen möchte. Ob dieser Wesensverschiedenheit gehen Romantik und Liturgie aneinander vorbei. Vielleicht mündet dieser Gedanke aber in das herbe Urteil des ersten Geschichtschreibers der Romantik ein: „Wie Klopstock haben daher auch die Romantiker für die Dichtkunst sehr viel, für die Religion aber wenig wahrhaft Ersprießliches gewirkt“⁸⁵.

Erst der Ablauf der Romantik, erst ihr Ende und ihr Aufgehen im unromantischen Katholizismus, erst die Aufhebung der Romantik durch die „Restauration“ bringt wieder ein Verhältnis des religiösen Menschen zur Liturgie.

5. „Romantik“ und „Restauration“.

Ein populär gewordener Irrtum hat die Romantik lange als eine spezifisch katholische Bewegung beurteilt und in ihrem Wirken gegen die Aufklärung fast nur eine katholische Reaktion in der Richtung auf die Tradition hin gesehen, brachte also die bis in unsere Tage nicht auszurottende Gleichsetzung romantisch = katholisch = konservativ. Doch hat dieser Irrtum selbst seinen Ursprung in einem anderen: in der Gleichsetzung von „Romantik“ und „Restauration“.

Es läßt sich vielleicht noch erkennen, wie diese falsche Kontamination entstehen konnte. Sie hat, soweit wir sehen können, drei Ursachen.

Die erste ist wohl die auch dem oberflächlichen Blick gemeinsam erscheinende (— sich im Wesen der beiden Bewegungen aber doch

Das der Kuppel Fenstersonnen
Wie mit einem Netz umspinnst,

Wo die süß gefang'nen Strahlen
Offner Rosen Busen wiegt,
Und das Licht des Duftes Schalen
Wie ein Schmetterling umfliegt,

Ist die Seele eingeträumt
In des blauen Himmels Aug',
Daß sie selig überschäumt
In des Wohlgeruches Hauch:

Sieh', da raschelt mit der Schelle
Meliore am Altar . . .

Nun ist allerdings dieser Subjektivismus der Betenden in diesem Falle durch das Thema gefordert. Aber die Art der Durchführung durch den Dichter läßt deutlich erkennen, wie nahe ihm solches Ineinanderfließen von religiösen Dingen mit einem ganz subjektiven Ästhetizismus lag.

⁸⁵ Jos. Frhr. v. Eichendorff, *Der deutsche Roman des 18. Jh. in seinem Verhältnis zum Christentum* (1851).

differenzierende —) Abwehrstellung gegen die Aufklärung und — kunsthistorisch gesprochen — gegen den antikisierenden Klassizismus. In der Tat besteht auch eine solche Gemeinsamkeit; doch werden wir sehen müssen, daß sie nicht so durchwegs festzuhalten ist, wie es einer äußerlichen Beobachtung erscheint, auch daß Ausgangspunkt und Grad der Bekämpfung verschieden sind, vor allem aber, daß sich die ganze innere Struktur der „Restauration“ zur Aufklärung anders verhalten muß als die Romantik. Selbst eine so spezielle Erscheinung wie etwa die Vorliebe der beiden Bewegungen für das Mittelalter und die Gotik, selbst diese Einzelheit, die äußerlich als gemeinsamer Affront gegen den Klassizismus gelten will, beruht, wie sich herausstellen wird, auf verschiedenen geistigen Unterlagen; selbst zur Gotik hatte die Romantik ein anderes inneres Verhältnis als die Restauration; für diese war der Weg in die Vergangenheit mehr oder weniger abgeleitete Theorie, für jene ein Stück ihres vielgestaltigen Lebensgefühls und Unendlichkeitsdranges⁸⁶.

Ein zweiter Grund für die Vermengung der beiden geistesgeschichtlichen Begriffe ist sicher das ästhetisch-katholisierende Schaffen mancher wirklichen Romantiker, eines Novalis, eines Tieck, eines Wackenroder. Zwischen dieser katholisierenden Romantik und dem restaurativen Katholizismus wurde und wird auch heute noch oft eine Verbindungslinie gezogen, die das verschiedene Grundprinzip beider Richtungen nicht mehr erkennen läßt. Die gemeinsame Liebe zur vorreformatorischen Zeit — bei Novalis freilich ästhetisch, bei den restaurativen Kreisen apologetisch gegründet — trägt auch hier ihren Teil bei, noch mehr aber die historische Tatsache, daß auch in der Frömmigkeit und religiösen Kunst der Restauration Momente wiederkehren, die schon die Romantik hatte: das Gefühlsmäßige, das Irrationale, das Pietistische, das Mystische, ja auch das Visionäre und Ekstatische. Hier sind Zusammenhänge, aber nicht mehr als Zusammenhänge, wie sie irgendwelche Richtung mit einer vorausgehenden verknüpfen, ohne aus beiden eine Einheit zu machen. Ohne Zweifel hat die katholische Restauration manchen Zug in der bildenden Kunst, in der religiösen Dichtung, in der Frömmigkeit, in der Gesamtseelenhaltung von der Romantik übernommen — aber sie hat

⁸⁶ Vgl. z. B. E. Th. A. Hoffmann in den *Elixieren des Teufels*: „Ich glaube, daß das Nachahmen gotischer Formen beinahe noch gefährlicher ist als jenes Streben nach dem Antiken . . . So möchte es doch wohl mit den Spitzbogen, bizarren Säulen, Schnörkeln, die man dieser oder jener Kirche nachahmt, nicht getan sein, da nur der Baumeister etwas Wahrhaftiges in der Art leisten wird, der sich von dem tiefen Sinn, wie er in den alten Meistern wohnte, welche das willkürlich, ja das heterogen Scheinende so herrlich zu einem sinnigen, bedeutungsvollen Ganzen zu verbinden wußten, beseelt fühlt. Es ist mit einem Wort der seltene Sinn für das Romantische, der den gotischen Baumeister leiten muß, da hier von dem Schulgerechten, an das er sich bei der antiken Form halten kann, nicht die Rede ist.“

ihn in ein ganz anders geartetes Gesamtbild hineingearbeitet, weil eben dieses Gesamtbild auf einem ganz anderen geistigen Boden entstanden ist.

Und endlich: der dritte Grund des gekennzeichneten Fehlers ist der Umstand, daß mehrere Persönlichkeiten — wie Friedrich Schlegel, Brentano, Görres, in Frankreich auch Chateaubriand — gewissermaßen aus der Romantik in die Restauration übergetreten sind, daß die Konversionen der Romantiker — Fr. Schlegel, Zacharias Werner — vielfach im sicheren Port der Restauration mündeten und daß in manchen Kreisen — wie dem um Sailer⁸⁷, um Görres, im Eos-Kreis, um die Gallitzin, um Friedrich und Dorothea Schlegel und Cl. M. Hofbauer in Wien, auch in der „Gesellschaft von den drei Schilden“ in München — Vertreter von Romantik und Restauration sich zusammenfanden; man nannte diese dann mit einem Wort „Romantikerkreise“, ohne daß hier noch die Romantik das belebende Element wäre. Denn wenn auch die Geschichtlichkeit solcher Übertritte und Konversionen und Freundschaftszirkel feststeht, so bedingen diese doch keineswegs die Identität von Romantik und Restauration, — ja, im Gegenteil: gerade der „Übertritt“ bedeutet den Bruch mit einem Alten und das Eingehen in ein Neues, bedeutet eine Wendung und Wandlung, ein Sichumstellen auf eine neue Basis, ein Anders-werden oder wenigstens ein Anders-werden-wollen, ohne daß die Vergangenheit vollständig abgestreift werden konnte. Unter den unzähligen Wegen, die in der Romantik auftauchten, konnte mehr als einer zum Katholizismus hinüberführen: „doch das waren entweder außerreligiöse Wege oder sie führten völlig von der Romantik hinweg“⁸⁸. Ein Beispiel für die erste Art ist Eichendorff; er war von Anfang an Katholik und in seiner Religiosität, in seiner seelischen Verfassung unromantisch; nur als Poet war er — auch hier nur in gewissem Sinn — Romantiker; der rein poetische Weg war es auch, der bei ihm Romantik und Katholizismus aneinander band⁸⁹. Einen andern Weg ging — fast als Typus — Friedrich Schlegel, der Vater und größte Verkünder der romantischen Botschaft. Er ging im Laufe seines Lebens von seinem Mutterlande fort; in seinem Alter war er katholisch, — aber nicht mehr Romantiker⁹⁰, mochte er auch

⁸⁷ Symbolisch ist hier das Zusammentreffen, wie Bloßner, *Eine Erinnerung an Bischof Michael Wittmann von Regensburg* (Oberpfalz 23, 147) berichtet: Dem sterbenden Bischof erzählt Brentano von Katharina Emmerick. Konrad Eberhard, der nazarenische Klassizist (s. u.), fertigt das Grabmal des Verstorbenen (wie das für Sailer).

⁸⁸ A. v. Martin, *Das Wesen der romantischen Religiosität* (vgl. o. Anm. 57) 404.

⁸⁹ Dreiturmb. 13 S. 91 f.

⁹⁰ Sein Bruder Aug. Wilh. Schlegel kehrt bei diesem Wandel zu sehr und zu einseitig das Ethische heraus:

so manches — wie einen eigenwilligen Pietismus und einen extremen Hang zum Mystizismus und „Obskurantismus“⁹¹ — aus der alten Heimat mitgetragen haben, um es nie mehr zu verlieren. Der Boden jedenfalls, auf dem er nun stand, war ein wesenhaft anderer als der, den er verlassen hatte, als der romantische Bereich.

Und daran gilt es auch allgemein, fast möchte ich sagen wie an einem geistesgeschichtlichen Axiom, festzuhalten: Katholische Restauration ist nicht Romantik — und wenn der Fehler auch heute noch hundertmal begangen wird. Die Restauration — und für unsere Zwecke die katholische Restauration — ist vielmehr eine Erscheinung für sich, in der sich zwar systematisch und gelegentlich romantische Stoffe finden, aber diese spielen hier eine andere, unromantische Rolle; sie sind nicht selbständig und nicht alleinwirkend, sondern in ein Gebäude von grundsätzlich verschiedener Struktur eingefügt, in dem auch andere Elemente evident sind, vor allem solche aus der Aufklärung. Können und dürfen wir denn so ganz heterogene Phänomene, wie sie uns Romantik und Restauration immer wieder bieten, unter ein Dach bringen? F. Schlegel, den „enragiertesten Individualisten“⁹², und F. Schlegel, der seine Frömmigkeit in einen geradezu erschreckend engen Mechanismus einspannt?⁹³ Zacharias Werner, der in der „Weihe der Kraft“ seine Heldin Katharina Bora verkünden läßt:

„So drängt's auch mich, des Heilands hohes Bild
Mir selbst, wie es am Himmel thront, zu schaffen,
Verkörpern möcht' ich's, nicht nur gläubig-glühend
Möcht' ich's umfassen, nur den eignen Heiland,
Der mir gehört, und doch im Geisterreich
Versöhnend herrsche, allen und doch mein auch,
Den möcht' ich fassen, mir ihn selbst gestalten,
In ihn mich ganz versenken, und mit ihm
Aus freier Willkür liebend untergehen —,“

diesen Dichter also des unbändigen Subjektivismus und jenen anderen Zacharias Werner, der, katholisch und Priester geworden, im Umkreis des hl. Cl. M. Hofbauer seelsorgerlich wirkte, in seinem Äußeren und seinem Temperament noch ein Abkömmling romantischer Genialität, in seiner Gesinnung aber ein Anhänger und Verteidiger religiöser Selbstentäußerung und Selbstunterwerfung, wie es formell und in-

„Viele Verwandlungen gibt's, so ist in dem Leben die Ordnung:
Erstens die Liederlichkeit, zweitens die Bigotterie.“

Vgl. zu diesem Verhältnis Stefansky a. a. O. 188.

⁹¹ So charakterisiert Metternich die ihm unsympathische Art F. Schlegels (H. Srbik, *Metternich, der Staatsmann und der Mensch* I 308).

⁹² H. Finke, *Über Friedrich Schlegel* (Rektoratsrede Freib. i. Br. 1918) 56.

⁹³ Erschütternde Zeugnisse bieten dafür seine *Briefe an Christine v. Stransky*, hg. v. M. Rottmann, 2 Bde. (1907/11), auf die wir später noch zurückgreifen müssen.

haltlich seine unglückliche Palinodie „Weihe der Unkraft“ beweist? Rahel Varnhagen, deren Charakter „eine Mischung von entgegenstehenden Gaben und streitigen Elementen“⁹⁴ war, und Karoline Schlegel einerseits und auf der andern Seite die immer mehr sich zur Einfachheit und Anspruchslosigkeit zusammenschließende Dorothea Schlegel, die gegenüber jenen typischen romantischen „Zweiseelenmenschen“⁹⁵ wie ein Mensch einer ganz anderen Kulturgesinnung erscheint? Wie lassen sich solche Gegensätze unter einem geistigen Gesichtspunkt vereinen: Die romantische Selbstherrlichkeit des Subjekts gegenüber aller Tradition — und die oft ganz rückhaltlose Hingabe an die Tradition in der restaurativen Periode? Der improvisatorische und momentane Charakter der romantischen Schöpfungen⁹⁶ — und die oft bis zur Ängstlichkeit durchkonstruierten Erzeugnisse der Späteren? Der romantische Glaube an die alleinseligmachende Genialität des freien Künstlers — und die Überwertung einer bestimmten „Gesinnung“ im restaurativen (protestantischen wie katholischen) Neupietismus, nach dem „Gott auch im Schwachen mächtig ist“⁹⁷ Die Unklarheit, Nebelhaftigkeit, Bewegtheit, farbige Lebendigkeit, Mannigfaltigkeit, Phantasie und Sinnlichkeit eines romantischen Kunstwerkes — und die Gedanklichkeit, Ruhe, Einfachheit, Farbenfeindschaft, Linearhaftigkeit und Gesetzmäßigkeit des Nazarenerturns? Die stürmische Triebhaftigkeit und freudige Unrast romantischer Religiosität — und das feierlich-ruhige Gefühl des Geborgen-seins auf sicherer Fahrt, wie es Eduard von Schenk, seinem Wesen nach ein Typus der Restauration, preisend besingt⁹⁸:

„Vom Himmel selbst bereitet
Aus heil'gen Zedern, gleitet
Ein Schiff durchs wilde Meer,
Und wie auch Winde blasen,
Und wie die Stürme rasen,
Mit Ruhe geht's einher.“

Alle diese Antithesen sind Einzelsymptome eines einzigen großen Gegensatzes zwischen Romantik und Restauration, der im beiderseitigen Wesen begründet sein muß und in künstlerischer, weltanschaulicher und religiöser Form zutage tritt. Wir müssen trachten,

⁹⁴ So charakterisiert Varnhagen van Ense seine Gemahlin (*Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens*, hg. v. Joachim Kühn I [1922] 258).

⁹⁵ Vgl. E. Mayer-Montfort, *Dorothea Schlegel im Ideenkreis ihrer Zeit und ihrer religiösen, philosophischen und ethischen Entwicklung* (Gelbe Hefte II 1 [1925] 433).

⁹⁶ Vgl. K. Borries a. a. O. 45.

⁹⁷ Vgl. O. Gf. z. Stolberg-Wernigerode, *Anton Gf. zu Stolberg-Wernigerode, ein Freund und Ratgeber König Friedrich Wilhelms IV.* (Beih. 8 d. Hist. Zschr. 1926) 23.

⁹⁸ Ed. v. Schenk, *Die Kirche* (1822) in: M. Diepenbrock, *Geistl. Blumenstraße* 2 381.

diesem Wesensgegensatz auf den Grund zu kommen und damit die geistesgeschichtliche Grundlage für die Stellung der Liturgie in dieser Zeit zu gewinnen.

6. Die Nazarenerkunst.

Die Kunst der Restaurationszeit ist das Nazarenertum in seinem weitesten Sinn.

Diese Kunstrichtung hat mit der Restauration das Schicksal geteilt, als romantisch angesprochen zu werden, und auch heute ist vielfach dieser Standpunkt noch nicht überwunden⁹⁹. Wir müssen uns von diesen falsch konstruierten Zusammenhängen befreien und die historischen Gegebenheiten auch wirklich historisch betrachten.

Es läßt sich zunächst nicht leugnen, daß die äußere Genesis der Nazarenerrichtung romantisch anmutet: es war eine Art Revolution, ein Aufbäumen gegen den Regelzwang eines erstarrten Akademismus, als sich Franz Pforr, Friedrich Overbeck und ihre Freunde zur Sezession aus Wien entschlossen, um nach Rom überzusiedeln und dort in der Lukasbrüderschaft, in den stillen Zellen des verlassenen Klösterchens San Isidoro in enger Gemeinschaft an der Erweckung einer neuen christlichen Kunst zu arbeiten. Und es ist wieder speziell ein romantisch klingender Zug in dieser anti-akademischen Revolution, wenn sie gerade das Herz, das Gefühl aus der Nüchternheit der klassizistischen Schule zu befreien hofften. Und endlich: das Lebenswerk eines der Gründer, des frühverstorbenen Franz Pforr, atmet in der Tat so viel romantischen Geist, strebt in so markanter Weise nach Zielen, die auch der echten romantischen Malerei vorschwebten — seine Landschafts- und Lichtstudien können wirklich an C. D. Friedrich gemahnen —, daß die Nazarenerschule wirklich unter die Romantiker gerechnet werden müßte, wenn sie die von dem jungen Pforr eingeschlagene Bahn immer beibehalten hätte. Aber Overbeck, der nach ihm das Haupt der Nazarener wurde und für lange Zeit die

⁹⁹ Vgl. außer den bei A. Mayer-Pfannholz, *Ulrich Halbreiter. Ein Künstlerleben des 19. Jh.* (15. Sammelbl. d. Hist. Ver. Freising [1927] 60 f.) herausgehobenen Stellen auch L. Brieger a. a. O. 44: „Sicher ist auch, daß das Akademische bei manchen Romantikern etwa bei dem späteren Overbeck und bis zu einem gewissen Grade bei Steinle so stark durchdrang, daß es die romantische Linie wieder vernichtete.“ Und S. 54: „... so lau wirkt dieser spätrömantische Katholizismus der Restauration . . . Im Augenblick, wo die romantische Kunst zur Akademie zurückkehrte, aus deren Überwindung sie doch gerade entstanden war, ging die Zeit über sie hinweg.“ Wir sehen, daß B. aus seinen eigenen Erkenntnissen keine Konsequenzen zieht. Auch H. Nasse, *Romantische Kunst* (1921) ist noch ganz von der Gleichung Nazarener = Romantiker befangen. Von einem „klassizistisch-romantischen Geist“ bei P. v. Cornelius spricht A. Kuhn, *P. C. und die geistigen Strömungen seiner Zeit* (1921) 190; auch hier ein richtiges Ergebnis durch eine Verlegenheitsformel ausgedrückt.

unumschränkte Autorität eines Regenerators der christlichen Kunst, eines fast unfehlbaren Schöpfers und Richters religiöser Malerei genießt, — Overbeck hat die nazarenische Kunst langsam und sicher in die Restauration eingelenkt. Seine ganze Gesinnung strebte, entgegen dem romantischen Pforr¹⁰⁰, zur Restauration hin.

Diese Tat aber, so wichtig sie gerade durch die Persönlichkeit und den Charakter des zur katholischen Kirche übergetretenen Overbeck war, bedeutete — historisch gesehen — doch nicht etwa die Neuschöpfung der religiösen Kunst der Restaurationszeit, sondern nur ihren Höhepunkt und die Konzentration und formell vollendetste Fixierung ihrer Ideale. Denn sehen wir zunächst vom Erbe Pforrs, dem nicht ganz abzustreitenden romantischen Einschlag, ab, so muß festgestellt werden: die formal-prinzipiellen Anfänge der Restaurationskunst liegen geraume Zeit vor der Gründung des Lukasbundes; sie liegen schon in den achtziger Jahren des 18. Jh. im römischen Klassizismus, der damals den aus Deutschland zuwandernden religiösen Künstlern nahetrat, als ihr heimischer Barock zu Ende ging. Als der Barock tot war — aus dem Klassizismus konnte in der religiösen Kunst nichts anderes werden als Nazarenerkunst¹⁰¹, wie etwa auch die religiösen Frühwerke des Plastikers Konrad Eberhard beweisen: er wurzelt seiner Herkunft nach in der „edlen Simplizität“ der katholischen Aufklärung eines Klemens Wenzeslaus¹⁰² und hat sich in Rom für die Antike begeistert¹⁰³; aber schon in dieser Zeit klingen seine Arbeiten, soweit sie religiöse Stoffe behandeln, nazarenisch — und dies vor 1810 — und die Werke seiner späteren Zeit verleugnen, trotz stärkerer Betonung einer gewissen „Anmut“, nie ihre klassizistische Struktur¹⁰⁴. Weder den Ursprung aus der Re-

¹⁰⁰ Wie sich die Tendenzen der beiden Künstler auch im Theoretischen voneinander unterscheiden, zeigt sehr gut F. H. Lehr, *Die Blütezeit romantischer Bildkunst: Franz Pforr, der Meister des Lukasbundes* (1924) 60 ff.

¹⁰¹ Ich habe dies an dem Beispiel des sonst wenig bekannten Allgäuer Malers J. Eberle nachgewiesen (A. Mayer-Pfannholz, *Die Pfarrkirche zu Lechbruck und das Ende des Barock im östl. Allgäu* [Schwäb. Mus. 1928 S. 161] und *Wandern und Sehen* [1930] 124 u. 226).

¹⁰² Ders., *Neue Studien zu Ulrich Halbreiter* (16. Sammelbl. d. Hist. Ver. Freising [1929] 92).

¹⁰³ Vgl. M. Fürst in: Festg. d. Ver. f. christl. Kunst in München z. Er. a. d. 50jähr. Jubil. (1910) 24. Auch das Schülerverhältnis E.s zu Roman Boos ist hier von großer Bedeutung. Vgl. auch C. A. Regnet, *Münchener Künstlerbilder I* [1871] 87 ff.

¹⁰⁴ Es ist also falsch, wenn F. (Anm. 103) von einer „völligen Wandlung seiner Anschauung“ redet, als E. 1816 Professor in München wurde; die Stoffe haben sich insofern gewandelt, als sie jetzt überwiegend religiösen Inhalt hatten, die Form blieb die gleiche; das Nazarenertum (nicht die Romantik, wie auch hier nach allem Vorurteil gesagt wird) ändert sich inhaltlich, nicht strukturell gegenüber dem Klassizismus. F. hilft sich allerdings durch einen weiteren Satz etwas aus der Verlegenheit: „Wenn auch aus den Formen seiner Kunst hin und wieder noch der

aktion gegen den Barock¹⁰⁵, noch eine heimliche Neigung zu der vom Klassizismus angestrebten Harmonie und Einfachheit hat das Naza-

verblassende Klassizismus sprach, so beseelte dieselbe doch der warme Hauch der christlichen Romantik in anmutvoller Weise.“ — Ein Nachklang Winckelmannsche Geistes ist es auch, wenn Windischmann „anbetend“ „vor dem ewigen Apollo“ in Mannheim steht (A. Dyroff, C. J. Windischmann und sein Kreis [1916] 84).

¹⁰⁵ Nur aus dieser antibarocken Reaktion des Klassizismus als des Fundaments des Nazarenertums läßt sich die tiefe und nie verlöschende Abneigung der Restaurationszeit gegen den Barock in der Kunst einigermaßen erklären, während doch einerseits die Vorliebe für die Gotik (deren heimliche geistige Verwandtschaft mit dem Barock allerdings nicht erkannt und gefühlt wurde) sie der Bewegtheit des Barock hätte freundlicher machen müssen, anderseits aber in der Frömmigkeit und im Kultus geradezu offene Verbindungen mit dem Barock, besonders seiner Mystik, wiederhergestellt wurden (s. u.). Der Äußerungen und Ausfälle gegen den Barock sind unzählige, und man hat das sichere Gefühl, als ob sie insgesamt von der aufklärerischen Forderung nach der „edlen Simplizität“ ausgingen (vgl. Jb. 9 S. 68). So schreibt z. B. sehr deutlich Dorothea Schlegel an Friedrich aus Rom (H. Finke, *Briefwechsel Friedrichs und Dorothea Schlegels 1818—20* [1923] 95): „Schon der Aufputz und die Bauart der Kirchen, alle entweder im schlechtesten Geschmack des 17. Jh. gebaut oder doch den schönen älteren Styl verkleistert...“ Und später (1819) teilt sie ihrem Gatten mit (Finke a. a. O. S. 186): „Mit Deinem Enthusiasmus für die Giganten von Giulio Romano wollen Deine Söhne nicht recht zufrieden sein, besonders Johann [Veit], der sie gesehen hat und behauptet, Du müßtest Dich entweder verändert haben in Deinen Kunsturteilen oder Du hättest nur gespaßt mit diesen Titanen.“ — Das Lebenswerk des typischen bayrischen Restaurationsvertreters, des Freisinger Professors Joachim Sighart, ist (neben seinen verdienstvollen Schriften zur bayrischen Kunstgeschichte) ein einziger großer Kampf gegen den Barock und das Rokoko. In einem Manuskript Sigharts (jetzt in den Sammlungen des erzbisch. Klerikalseminars Freising) wird „die Kunst des Zopfstyles“ charakterisiert: „Allmählich genügten die noch einfacheren, großartigen Formen und Gesetze der Renaissance nicht mehr, man wollte die Meister noch überbieten an Fülle der Ornamentik, an Originalität, Großartigkeit, Bewegung und Pathos der Gestalten, und kam so immer mehr zur Überladung, Geschmacklosigkeit, zum Schwulst, zur Affektation, zur Unnatur. Das ist die Kunst des Zopfes oder des Rokoko, die Ausartung der Renaissance, die im achtzehnten Jahrhundert sich vollbrachte.“ Und an anderer Stelle sind ihm die barocken Malereien und Skulpturen Musterbeispiele einer „theatralischen Stellung“, einer „rohen Auffassung“, „innerer Empfindungs- und Geistlosigkeit“. S. ist hier nur der Wortführer der ganzen kirchlichen Kunst des 19. Jh. Eine Folge dieser Auffassung war denn auch die bis in die 90er Jahre währende Tendenz, aus ehemals mittelalterlichen Kirchen die barocken Altäre, Kanzeln usw. zu entfernen und durch eine unzulängliche Neu-Gotik bzw. Ps.-Gotik zu ersetzen. Interessant ist, um nur noch eine Stimme anzuführen, was der Schraudolphschüler Max Fürst 1872 aus Rom schreibt (Briefsamml. im Hist. Stadtmus. Traunstein): „Die Zopfzeit hat wohl auf diesem Zweige eine erstaunliche Thätigkeit entfaltet, jedoch ist des Abschreckenden soviel darunter, daß die Zahl wertvoller Kunstwerke eine ziemlich bescheidene ist. Arbeitsunlust kann man der Zopfzeit nicht nachsagen, gerade in Rom hat sie hie und da grauenhafte Thätigkeit entfaltet, nie talentlos, aber immer leichtsinnig, fordert sie um so mehr gerechten, entrüsteten Tadel. Die Unmasse von Deckengemälden etc. etc., jene Figurenregimenter von Engeln und Heiligen, welche aber darin fast alle gleich sind am künstlichsten nur Fußsohlen und Naslöcher sehen zu lassen, werden am ersten unangenehm. In jener Zeit haben denn auch die meisten Kirchen

renertum — von einigen theoretischen Ausnahmen abgesehen¹⁰⁶ — je verleugnet. Immer wieder taucht als Forderung der christlichen Kunst gerade ein Gegensatz zur romantischen Exzentrität auf, die Einfachheit, die Begrenzung und Bescheidung, die Norm, das Vorbild, die Spannungslosigkeit, immer wieder taucht der Gedanke an das „Ebenmaß der Schönheit“ als künstlerisches Ideal auf¹⁰⁷, wird „der Geist der Schönheit, Ruhe und Harmonie“ gerühmt¹⁰⁸ oder die „rührend einfache“ Manier¹⁰⁹. Dazu kommt die starke Gedanklichkeit, die der nazarenischen Kunst anhaftet, das deutliche, ja zu deutliche Mitsprechen rationaler Voraussetzungen. Mag auch die Ansicht, daß die nazarenische Idee früher in der Theorie festgelegt worden sei als in der Malerei — durch Friedrich Schlegel in der „Europa“, wo er Perugino, Raffael, Lionardo empfiehlt¹¹⁰ —, nicht mehr in dieser ausschließenden Formulierung haltbar sein, das ist aber sicher, daß das „Denken mit dem Pinsel“ eine ganz entscheidende Forderung dieser Kunst war — und zwar das Denken in ganz bestimmten Formen. Selbst P. v. Cornelius, der nach seinem innern Wesen noch am ehesten Romantiker war¹¹¹, kann ein Denker genannt werden¹¹². Ja, das Überwiegen dieses Gedanklichen, der Glaube an die Macht und Unfehlbarkeit dieses lehrbaren und erlernten Denkens in der Kunst hat dann bewirkt, daß die Nazarenerkunst zu einem lauen und blutlosen Akademismus zurückkehrte und hier länger und tyrannischer herrschte als jene Akademie, der Pforr und Overbeck entronnen zu sein glaubten.

Roms sehr gelitten, wenig Bauten sind es, die von solchen Erscheinungen befreit geblieben sind. Auch S. Peter hat seinen guten Theil bekommen, bis in manche ehrwürdige Basilika ist jener Schwulst eingedrungen und die Mutterkirche im Lateran am allerschlimmsten weggekommen.“

¹⁰⁶ Es wäre zu denken an das in italienischer Sprache abgefaßte Exposé Overbecks über die christliche Kunst, das verschiedene Ausfälle auf die Antike enthält, aber damit auch mehr die Themata der Kunst trifft als die Kunst selbst (Howitt-Binder, *Friedrich Overbeck* II 118 ff., bes. 122). Man kann aber auch das Wort Overbecks: „Ich habe zu keiner Zeit die antike Skulptur verachtet“ (Howitt-Binder II 244) gegen einen Ausspruch des Romantikers Tieck halten (Borries a. a. O. 47): „Diese Antiken verstehen wir nicht mehr.“

¹⁰⁷ So im Tagebuch Dorotheas (Finke a. a. O. 127).

¹⁰⁸ Ebda 135. Dor. über die Kunst ihrer Söhne Johann und Philipp Veit.

¹⁰⁹ So ein Kritiker über Overbeck; vgl. Howitt-Binder II 190.

¹¹⁰ P. F. Schmidt, *Die Lukasbrüder; der Overbecksche Kreis und seine Erneuerung der religiösen Malerei* (Schöpfung Bd. 3) 6. Ähnlich Jos. Körner, *Über Friedrich Schlegel* (Hochland XVI. 1 [1918/9]) 439: „F. Schl.s Kunstschrift hat außerordentlich gewirkt, sie hat den Nazarenern geradezu das Stichwort gegeben.“

¹¹¹ Das empfanden die Restaurationskreise selbst; vgl. die Zeugnisse im *Ulrich Halbreiter* 62. Dorothea sagt einmal (Finke 78): „C. ist ein alter geübter Meister von großer Kraft, aber er hat nicht soviel Gefühl (d. h. wie Phil. Veit), er ist mehr noch ein Heyde.“

¹¹² Vgl. A. Kuhn a. a. O. 182: „C. war Denker von Wesensart, nicht Fühler.“

Und endlich: wir wissen aus unzähligen Zeugnissen, daß zwischen den reinen Klassizisten und den Nazarenern, vor allem in Italien, trotz mancher persönlicher Gegensätze ein künstlerischer Zusammenhang besteht. Schon F. Schlegels Kunstprogramm stammt aus Winckelmann¹¹³; über Eberhard Wächter hat der Klassizist Carstens auf Overbeck gewirkt¹¹⁴; für Canova hegte diese Welt Verehrung¹¹⁵; Begeisterung erntete fast allgemein in diesen Kreisen der doch zu innerst unreligiöse Thorwaldsen; Overbeck ist glücklich, daß seine Zeichnungen von Thorwaldsens Werken den Beifall des Meisters finden¹¹⁶. Aber selbst wenn wir solche Bekenntnisse nicht besäßen, spürten wir aus der ganzen Haltung der nazarenischen Kunst den mächtigen Eindruck, den sie von der „stillen Größe“ der klassischen Kunst herübernehmen zu müssen glaubten und der sich — außer in

¹¹³ Finke, Rektoratsrede 64.

¹¹⁴ P. F. Schmidt a. a. O. 15; Howitt-Binder I 59.

¹¹⁵ Vgl. z. B. Ed. v. Schenk in einem kleinen italienischen Reisetagebuch (Staatsbibl. München „Schenkiana“): „Possagno, den 29. Sept. 1822. Wir hatten in Venedig erfahren, daß Canova sich jetzt in seinem Geburtsorte P. befinde und eilten heute dorthin, um ihn zu besuchen... Es wird jetzt verherrlicht, vielleicht bald größer und berühmt durch eine prächtige Kirche, die Canova hier auf einer Anhöhe mit der herrlichsten Aussicht bauen läßt. Sie ist nach dem Muster des Pantheon in Rom...“ Dieser Besuch erwähnt bei V. Goldschmidt, *Ed. v. Schenk. Sein Leben und seine Werke* (1909) 23, der auch den Klassizismus Schenks als Dichter gelegentlich richtig charakterisiert (73). — Dorothea Schlegel findet freilich an Canovas Grabmal für die Erzherzogin Christine „keinen Geschmack“; es sei „eine „Allegorie ohne Gefühl“ (Raich a. a. O. I 312).

¹¹⁶ Howitt-Binder I 323. Vgl. Jul. Schnorr v. Carolsfeld, *Briefe aus Italien 1817—27* (1886) 361: „Die Herrlichkeit der Thorwaldsenschen Arbeiten! Gott, welch ein reicher Garten tut sich uns da auf.“ Ders. S. 437 über einen Engel Thorwaldsens: „Nach meinem Urteil und dem Urteil anderer ist in christlicher Skulptur nichts Schöneres noch aufgestellt worden.“ W. v. Schadow schreibt an Immermann über Th. (H. Finke, *Hochland* IX, 2 S. 158): „Was er schafft, hat Leben und erfreut mich mehr als er selbst.“ — Nur Dorothea Schlegel ist wieder kritisch (Finke, *Briefwechsel* 110): „Mit der Humboldt hingegangen, die eine Statue der Hoffnung in Marmor für sich arbeiten läßt. Nicht die christl. Tugend mit einem Anker, sondern nach einer ich weiß nicht welcher äginetischen Figur, eine Granatblume in der Hand tragend, und mit der andern das Gewand wie zum Tanz anfassend... Es ist aber eine schöne, edle Gestalt, der Ausdruck des Kopfes ernsthaft wie in die Ferne schauend; sehr schön, so wie alles, was dieser genievollte Künstler macht... — und doch bey alle diese köstlichen herrlichen Sachen konnte ich mir keinen Augenblick verbergen, daß diese nackten Götter und lüsternten Tänzerinnen uns nichts mehr angehen. — es ist und bleibt uns fremd, und ein Sinn, der sich damit befreundet, kann kein christlicher seyn — — es hat sich in mir selbst ein wunderlicher Streit darüber erhoben, ich kann doch die Meisterschaft dieser Kunstwerke mir nicht verläugnen, ich kann nicht einmal wollen, daß sie nicht existierten, doch bedeuten sie mir rein Nichts und ich bin gezwungen mir zu gestehen, daß es eine übel angewandte Gabe sey wie so manche zu unserer Zeit.“ — Sighart in seinem oben (Anm. 105) erwähnten Mskr. findet für Thorwaldsen (wie für Dannecker, Rauch, Canova u. a.) Worte der Bewunderung.

der Gewandung — bei ihnen vor allem zu einer großen Ebenmäßigkeit der Körper und Gesichter¹¹⁷ verdichtete.

Je mehr wir nun aber diese Kunst der Restaurationszeit mit dem Klassizismus verbinden konnten, desto weiter haben wir sie von der Romantik entfernt. In der Tat: es läßt sich doch kaum eine größere Kluft sehen als zwischen einem Romantiker, dem alles Improvisation, alles Schein, alles nur im Flusse lebendig ist, der kein Leben gewissermaßen ausleben und kein Werk zu Ende bringen will und kann — und etwa einem Overbeck, der sich von der Bewegtheit des Lebens zurückzieht „in des Herzens heilig stille Räume“¹¹⁸, um hier seine Werke zu erdenken, zu durchdenken und in zäher, demutvoller Energie und Geduld und jahrelanger Arbeit sie auch zu vollenden¹¹⁹; es scheinen in der Tat zwei verschiedene Welten, die romantische etwa eines E. Th. A. Hoffmann¹²⁰, mit der ganzen Zerklüftung, dem ganzen Rausch, der Lebenslust und Todessehnsucht, dem glühenden Begehren und schauernden Meiden der Wirklichkeit, mit dieser ganzen Wesensspaltung — und die nazarenische Welt mit ihrer Tendenz „zur Schönheit, Reinheit und einfachen Heiligkeit und Liebe“¹²¹ und der „völligen Leidenschaftslosigkeit“ eines Philipp Veit¹²², mit dem lehrhaft-moralisierenden Drang Overbecks¹²³ und mit dem stillen „Glauben des Gehorsams“, dem alle diese Künstler, die einen ihrer Natur folgend, andere, wie Cornelius, sogar im Kampf gegen ihre Natur, huldigen. So ist hier fast alles anders als in der romantischen Kunst: nichts Fragwürdiges, sondern Sicherheit, nichts Schleierhaftes, sondern Abklärung; nichts Aufgelöstes, sondern Gebundenheit, nichts Schwebendes, sondern Festigung in einer erworbenen Gewißheit;

¹¹⁷ „Ein Antlitz von antiker Ebenmäßigkeit“ hat nach A. Kuhn a. a. O. 186 der Christus des „Jüngsten Gerichts“ von Cornelius (München, Ludwigskirche). Das Urteil gilt für fast alle Nazarener-Gesichter. Bei E. Firmenich-Richartz, *Peter Cornelius und die Romantik* (Hochland 17, 2 [1920]) 418 heißt selbst der Faust-illustrator Cornelius schon ein Formalist!

¹¹⁸ So charakterisiert ihn Cornelius in einem Empfehlungsbrief an König Ludwig I. v. B. (k. b. Geh. Hausarchiv).

¹¹⁹ Diesen Unterschied empfindet — wenn auch in kleinerem Maße — selbst ein Künstler wie Jul. Schnorr (der ja mehr von der Romantik herkam, aber dann doch zu Rom in den Bannkreis Overbecks trat), *Briefe* 435: „Ich selbst glaube, daß in meinen Bildern mehr romantischer Geist herrscht als in den Overbeck'schen und daß sie, obwohl sie in Feinheit und Schönheit der Zeichnung sehr nachstehen mögen, doch viel lebendiger und in der Ausführung (in bezug auf die Malerei) viel besser sind.“

¹²⁰ Vgl. G. Egli, *E. Th. A. H. Ewigkeit und Unendlichkeit in seinem Werk* (1927), bes. 35.

¹²¹ Dorothea an Friedr. Schlegel (Finke a. a. O. 77) über ein Bild ihres Sohnes Philipp Veit.

¹²² P. F. Schmidt a. a. O. 18.

¹²³ Vgl. Schnorr a. a. O. 521: „O. will, daß die Kunst unmittelbar zur Erbauung und Besserung wirke, daß sie eine Predigerin sei...“

nichts von einer Naturvergötterung, sondern Überhöhung, wenn nicht Ausschaltung des Natürlichen¹²⁴. Die Romantik ist erstorben; und die Nazarener haben sich gelegentlich gegen eine Verwechslung ihres Wollens mit der Romantik selber gewehrt¹²⁵.

Und doch wäre es ein befangener Radikalismus, wenn man jede Verbindung zwischen der romantischen und der nazarenischen Kunst aufheben wollte. Abgesehen von der Flucht der Romantik in den Katholizismus sind es vor allem zwei Momente, die diese Verbindung herstellen und aufrechterhalten: Gefühlsbetontheit und der Historismus. Dieser wird uns — aus bestimmten Gründen — noch besonders beschäftigen müssen; das Gefühl aber als Bindeglied zwischen Romantik und Nazarenerkunst müssen wir hier schon berücksichtigen. Denn wirklich: wie die Revolte der künftigen Lukasbündler gegen den Wiener Akademismus ein Aufstand zugunsten des Gefühls gegen eine pseudo-antikische Erstarrung und Schematisierung der Form war, so legten sie und ihre Nachfahren stets einen starken Akzent auf die Lieblichkeit, die Anmut, die „Innigkeit“, das Gefühl¹²⁶. Es erübrigt sich, Beispiele und Urteile hierüber anzuführen; programmatisch aber ist es, daß Friedrich Schlegel vom christlichen Maler religiöses Gefühl, Andacht und Liebe¹²⁷ verlangt. Damit ist nämlich deutlich geworden, daß es sich bei dieser Kunst um einen andern Begriff des „Gefühls“ handelt als bei der Romantik. Es ist nicht mehr das „Gefühl“ schlechthin im Gegensatz etwa zur *ratio*, das „Gefühl“ als motorische Potenz im Künstler, das „Gefühl“ als Kraftzentrum künstlerischer Willkür und Auslebestoff künstlerischer Genialität, — nein, jetzt ist der Begriff verengt und determiniert, jetzt, in Verbindung mit „Andacht“ und „Liebe“, bedeutet „Gefühl“ nicht

¹²⁴ Vgl. Overbeck selbst (Howitt-Binder II 26): „Das Bild ('Tod des hl. Joseph', an Emilie Linder gesandt, von dieser mit einigem Tadel — allerdings äußerst fein und höflich — versehen) ist concipiert, um eine Idee zu versinnlichen, nicht ein historisches Ereignis darzustellen . . . Daher meine unüberwindliche Scheu, die Gruppe in der Natur anzusehen . . . Was ich aber absichtlich vermied, weil ich fürchtete, ein Blick auf die Natur könne, in diesem Falle, leicht die ganze Idee zerstören.“

¹²⁵ Vgl. Howitt-Binder II 245: „ . . . Ich muß mich darüber aussprechen, daß ich die Bezeichnung 'romantisch' statt 'christlich' nicht als eine treffende anerkennen kann.“

¹²⁶ Wenn freilich Overbeck (Howitt-Binder II 114) über ein Jugendwerk des späteren Vielmalers Paul Deschwanden, des großen Popularisators der Spät-nazarenerkunst, urteilt: „Es ist zwar noch unschuldiger Anfang, aber in dieser sentimental-religiösen Richtung fortzufahren, führte zu weit ab vom Positiven, das wäre schade für Ihr Talent . . .“, so spricht aus diesem Urteil vielleicht nur der Widerstand des (oben betonten) Gedanklichen gegen das wohl allzu Romantische des jungen D. (der wie der junge Cornelius oder der junge Schnorr angelegt sein mochte).

¹²⁷ Vgl. Sulger-Gebing a. a. O. 67. Es ist das gleiche, wenn Overbeck (nach Howitt-Binder I 71) in seiner Kunst nach „Herz, Seele, Empfindung“ sucht.

mehr eine allgemein bewegende Kraft, sondern einen Zustand, und sogar einen geruhsamen, stillen, frommen, sanften, erbaulichen Zustand, der im Gegensatz steht sowohl zu einem stürmischen Voluntarismus wie zur Härte einer nüchternen Sachlichkeit oder zur rein formalen Erfassung ästhetischer Reize.

In dem Augenblick aber, wo die Forderung nach diesem „Gefühl“, die Forderung nach „Andacht“, mit den anderen Prinzipien der Nazarenerkunst sich kreuzt, der Gedanklichkeit, der Anlehnung an große Muster und dem klassizistischen Streben nach Erhabenheit und „stillen Größe“, da muß fast naturnotwendig eine Neigung zu jener Kunst erwachsen, die in früherer Zeit solche Eigenschaften in hervorragender Weise zu vereinigen schien: zur Kunst Raffaels und seiner Vorgänger, zur frühen Renaissance-Malerei und ihrem lebenswürdigen Vollender. Raffael und Perugino sind die großen Ideale der Nazarener; und fast scheint es, als ob der große Raffael mehr verehrt und bewundert und als der Einzige, Unerreichbare herausgestellt, Perugino dagegen mehr geliebt und nachgeahmt werde: ihm fühlten sich die Künstler um und nach Overbeck am meisten wesens- und könnensverwandt; er ist der Meister der stillen, der weichen Frömmigkeit, der Innigkeit, der betrachtenden Erbauung¹²⁸. Hier findet man das vollendet, was man erstrebt¹²⁹.

¹²⁸ Schon Fr. Schlegel in der „Europa“ empfiehlt Perugino als Muster; Overbeck wird durch Wächter (außer auf Fra Angelico) auf Perugino verwiesen (Howitt-Binder I 61); vom „göttlichen Perugino“ redet Joh. Veit (Raich a. a. O. II 24), genannt bleiben J. v. Eichendorff (Hist.-krit. Ausg. XII, 15 u. 257; vgl. „Aurora“ a. a. O. [Anm. 51] 25) und Ed. v. Schenk (M. Spindler, *Briefwechsel zwischen Ludwig I. v. B. und E. v. Sch.* [1930] 115) gerade vor Perugino („in Bewunderung und Entzücken“) stehen, Sighart aber (Mskr. Anm. 105) rühmt gerade die umbrische Schule „ob des Gemüthreichthums, der idealen Formen und des hl. Friedens ihrer Gestalten“. Kritisch steht merkwürdigerweise wieder der junge Schnorr (Briefe 33) dem Perugino gegenüber: „P. behauptet sich nicht ganz, er wiederholt sich gar zu sehr.“ Auch für Cornelius bedeutet P. weniger.

¹²⁹ Obwohl immer von den Nazarenern als „christlich-deutscher“ Malerschule gesprochen wird, möchte ich doch das „Deutsche“ sehr in den Hintergrund treten lassen. Dürer als Vorbild kommt fast nur theoretisch in Frage (z. B. Lehr a. a. O. 38). Wie die Restaurationskunst praktisch zu Dürer stand, zeigt z. B. Cornelius mit seinen „Apokalyptischen Reitern“ (die übrigens noch zu den romantischeren seiner Werke gehören) und mit der Umgestaltung von D.s. „Melancholie“ für die Loggien der Münchner Pinakothek (H. Merz-E. Förster, *P. v. C. Entwürfe zu den kunstgesch. Fresken in den Loggien der kgl. Pinakoth. z. München* [1875] Taf. 32). Was deutsch an der Nazarenerkunst ist, bezieht sich höchstens auf das „Gemüt“, das von ferne an die deutsche Romantik Wackenroders oder Hardenbergs gemahnt; das deutsche Mittelalter als solches ist (außer vielleicht von Pforr und dann von Cornelius in seiner noch un-nazarenischen Zeit) in der ausgebildeten Nazarenerkunst niemals Pate gestanden. Ich kann daher die Ansicht von F. Fuchs, *Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jh.* (Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland [1927]) 16, daß die Nazarenerkunst „ein harmonischer Bund zwischen deutschem Kulturschaffen und katholischer Frömmigkeit“ sei, als ob die

So hat also auch dieser auf klassizistischem Boden erwachsene, nur ganz leise romantisch getönte¹³⁰ Schönheitskanon sein letztes Ziel und Vorbild im Historischen.

Und damit können wir wohl auch ein Endurteil über die allgemeine Geisteshaltung der nazarenischen Kunst abgeben. Sie sucht mit Eifer und äußerem Erfolg nach einer Objektivierung des religiösen Gefühls, näherhin der restaurativen Religiosität, in der Kunst; aber sie gewinnt auf dieser Suche nicht das Objektive als Ausdruck eines Absoluten in Kunst und Religion, sondern relativiert es in einem geschichtlich Einmaligen als Vorbild, das sowohl ihrer eigenen historischen Entwicklung wie ihrer subjektiven Seelenstimmung noch am ehesten zu entsprechen verheißt.

7. Repristination und Historismus.

Das Zurückgreifen auf die Kunst vergangener Epochen gehört nicht allein zur Signatur des Nazarenertums, sondern auch zum Charakter der ganzen Restaurationsperiode; diese aber ist damit eine Erbin ebenso des Klassizismus wie der Romantik geworden. Denn jede dieser beiden Kunst- und Geistesrichtungen hat ein Vorbild, ein ideales Muster in der Vergangenheit: der Klassizismus in der Antike und die Romantik — allerdings nicht in dieser Geschlossenheit und Einziggültigkeit — im Mittelalter, in der Gotik; der Klassizismus sieht in seinem antiken Ideal freilich mehr etwas Singuläres, etwas schlechthin Vollendetes, einen objektiv feststehenden, für alle Zeiten geltenden Wertmaßstab¹³¹, während die Romantik das Mittelalter und die ihr spezifisch mittelalterlich erscheinende Gotik mehr als ein wundervolles Glied ihrer großen Sehnsucht erfüllte, als ein in der Geschichte ruhendes Glied neben den vielen andern, die ihr dazu helfen sollten, Gott und Natur, Erdwirklichkeit und Jenseitsferne als eines spüren zu lassen; das Mittelalter war der Romantik nicht ein klarer, strahlender, hellbeleuchteter Raum, wie der Klassizismus — wenn auch nicht richtig — die Antike sah, sondern ein Stück jener in traumseligem Erleben gesuchten, geheimnisreichen, mondbeglänzten, wundergebärenden „Nacht“, in deren „schöpferischem Chaos“ auch ihre schwärmenden und schweifenden Gedanken transitorische Form und hauchartiges Leben annehmen konnten, jene Nacht, „in der Sternbilder auf und nieder steigen, die nicht sichtbar

Nazarener auf römischem Boden „um so deutscher“ geworden seien, keineswegs teilen, sondern erblicke in der Gestaltung und Haltung dieser Kunst nach Pforrs Tod einen Ausdruck der „Romanität“. — Zum Gegensatz von Nazarenertum und Romantik vgl. auch W. Neuß bei A. v. Martin (Hochland a. a. O.) 316 A. **.

¹³⁰ Wenn P. F. Schmidt a. a. O. 7 sagt: „der Geist der religiös und anti-quarisch versetzten Romantik“, so liegt der Akzent auf dem falschen Begriff.

¹³¹ Stange a. a. O. 98.

sind, wenn die Sonne scheitelrecht auf unsere Häupter brennt (Uhland).

Aber immerhin trotz dieser modalen Verschiedenheit im Auffassen eines in der Geschichte liegenden Ideals haben Klassizismus und Romantik doch ein Gemeinsames gegenüber dem Repristinationsstreben der Restauration: es ist die innere Notwendigkeit, mit der das geistige Wesen beider zu dem historischen Vorbild hindrängt. Die Antike bedeutete für den Klassizismus und seine rationalistisch geartete Gedankenwelt die Erlösung von der — vermeintlichen oder auch wirklichen — Schwulstigkeit, Lächerlichkeit und Unwesentlichkeit des Barock und seiner Geistigkeit, bedeutete ihm Klarheit und Harmonie, bedeutete ihm jedenfalls — auch wenn er Wichtiges dabei übersah — einen Teil der Wesenheit seines eigenen Wollens und Denkens. Und für die Romantik war die mittelalterliche Gotik nichts mehr und weniger als — unter vielen — eine besonders dem Deutschen naheliegende zeitlich-räumliche Gestaltwerdung des „Romantischen“, das sie dunkel in sich schlummern fühlt, also auch ein geschichtlicher, wiederentdeckter und wiedererweckter, innerlich blutsverwandter Ausdruck „eines menschheitlich ursprünglichen alten Weltgefühls und Weltbewußtseins“¹³², dem ihr eigentlichstes Organismusstreben galt. Es war ein innerliches Pathos, das zwischen der echten Gotik und der Vollblutromantik obwaltete¹³³. Diese konnte in der gotischen Kunst und im gotischen Geist, wie in der eigenen Brust, das Bewegte und Bewegliche sehen, die künstlerische Leidenschaft, das Fließende, die schmerzlich gespannten Gegensätze, die in der Kunst des späten Mittelalters lebendig und wirksam und oft so erschütternd sind; sie fühlte das oft unbändige Ausdruckswollen, die Unbedingtheit des individualistischen Geltungsbegehrens um jeden Preis, auch um den der Schönheit; aus der gotischen Kunst konnte der junge Goethe den alles Kanonische zerstörenden Satz ableiten: „Die Kunst war lange bildend, ehe sie schön war.“ Was die Romantik zum gotischen Mittelalter hinzog, war zunächst ein unhistorisches Moment: man verehrte es nicht, weil es ein Vorbild sein konnte, sondern weil man nur seine Wünsche darin abgespiegelt wähnte und in der vergangenen Ferne die ersehnte „goldene Zeit“ der Pilger und Eremiten, Mystiker, Maler und Musikanten einmal Wirklichkeit geworden glaubte¹³⁴.

¹³² Wir übernehmen diese Formel von Chr. Flaskamp, *Die deutsche Romantik* (1912) 9, ohne daß wir besonders zu betonen brauchen, daß unsere Auffassungen vielfach diametral auseinandergehen.

¹³³ Bei den folgenden Sätzen beziehe ich mich auf meine Ausführungen in dem *Aurora*-Aufsatz (o. Anm. 51) S. 23.

¹³⁴ G. Salomon, *Das Mittelalter als Ideal der Romantik* (1922) 43.

Anders als der Klassizismus und anders als die Romantik stand die Restauration zu den Lebensäußerungen der vergangenen großen Epochen. Unter solchem Winkel gesehen, war sie, können wir sagen, ein gefühlsmäßig untermalter Klassizismus oder eine verstandesmäßig abgeschwächte Romantik. Sie hat von beiden Richtungen Elemente in sich aufgenommen, jedoch fast stets in einer dem Ursprungscharakter entgegengesetzten Gesinnung verarbeitet und verwertet. Sie hat die oft so spröde und formalistische Härte des klassizistischen Kanons erweicht und gemildert, aber sie hat auch die Bewegtheit, die individualistische Regelfeindschaft der Romantik zurückgedämmt und in einen neuen Kanon gezwungen. Zu den geschichtlichen Größen aber, in denen die beiden erblassenden Richtungen ihre Ideale suchten und sahen, konnte die Restauration gerade infolge dieses Kontaminationsprozesses kein notwendiges inneres Verhältnis haben; denn diese Idealzeiten lagen ja noch viel weiter und viel gegensätzlicher auseinander als etwa Klassizismus und Romantik. So wurde aus dem klassischen Kunstprinzip ein renaissancehaft aufgelockerter Klassizismus — Perugino, Fiesole, Raffael und Thorwaldsen, Wächter, Carstens haben zusammengeholfen —, aus der Gotik jener epigonische, intellektuell-ethizistisch begründete Gotizismus, der bis zu unseren Tagen herauf gerade die kirchliche Architektur tyrannisch beherrschte — der romanische Stil durfte noch eine bescheidene Rolle nebenher spielen —, während die Profanbauten in allen Stilen erstehen konnten¹³⁵; nur der Barock blieb auch hier bis in die Gründerzeit zurückgedrängt. Gerade die Art aber, wie die Gotik hier aufgefaßt wurde, zeigt den gewaltigen Unterschied. Die Restauration fühlte bei der Gotik nichts von all dem Tribulativen und all der seelischen Unruhe und all den formzersprengenden Tendenzen, die, aus tiefsten Abgründen aufsteigend, zu einer oft so grandios-gewaltsamen Entladung drängen. Sie fühlte vielleicht das Stimmungsmoment heraus, das auch in der Gotik mächtig ist; aber das elementare Wesen dieser Stimmung fühlte sie nicht¹³⁶; die Vielgestaltigkeit, die Gegensätzlichkeit, die Maßlosigkeit und Leidenschaftlichkeit, die im gärenden Werdeprozeß dieser Stimmung durcheinanderbrausen, — die bleiben ihr fremd und unbekannt. Und sie müssen ihr fremd bleiben, weil sie an die Gotik mit einer der Gotik innerlich zuwiderlaufenden, präjudizierenden Frage heran-

¹³⁵ Wir rechnen also den ganzen sog. Eklektizismus, der in der Architektur ja sehr lang gedauert hat, zur Restauration. (Vgl. Lit. Beil. z. Augsb. Postztg. 1931 Nr. 4 S. 15 [zu Spiegel-Scherg].)

¹³⁶ Vgl. Stange a. a. O. 114: „Die Gotik war ihnen gewiß nicht ein Schäferspiel, war ihnen nicht Symbol eines nationalen Selbstgefühls... war ihnen endlich auch nicht Ausdrucksmittel subjektiver Gefühle und pantheistischen Erlebens wie für die Romantiker, sondern war ihnen sachlicher Ausdruck einer innigen Religion.“

trat. Ihr war die Gotik einfach die Form für den Ausdruck einer himmelanstrebenden Frömmigkeit, namentlich der deutschen Frömmigkeit des Mittelalters schlechthin; sie wurde feierlich zum Symbol des deutschen Katholizismus erklärt und so gewissermaßen dogmatisiert¹³⁷. Nur durch diesen Umstand, daß die letzten und lebendigsten Untergründe des späten Mittelalters nicht aufgespürt waren, nur so läßt es sich erklären, daß die Vorliebe für die Gotik neben der klassizistischen Nazarenerkunst bestehen und dem gleichen geistigen Zweck dienen konnte. Dieses Nebeneinander von Gotik-Begeisterung und Renaissance-Idealismus ist für die Restaurationszeit kein innerer Widerspruch. Für sie galt es nur in der Vergangenheit jener Kunst habhaft zu werden, die dem damaligen Ideal katholischer Frömmigkeit gerecht zu werden schien: die gotische Baukunst, soweit man in ihr einen Ausdruck religiöser Inbrunst zu sehen glaubte, stand

¹³⁷ Hier sind vor allem die Namen Béthune, Boisserée, Reichensperger, Sighart u. a. zu nennen, oder die großen Kirchenvollendungen und -renovationen von Köln, Regensburg, Soest u. a., die Wiederherstellung der Marienburg, die Restaurierung der Sainte-Chapelle und der Kathedrale von Chartres. A. Reichensperger, *Fingerzeige auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst* (1854) 24 schlägt unbedenklich gerade den Stil des 13. Jh. als fast alleingültiges Muster vor! Wenn er von diesem Gesichtspunkt aus dann verlangt (*Über deutsche Kunst mit besonderer Beziehung auf Dürer und auf die Renaissance* [1876] 7), daß die Architekten nicht alle möglichen Stile lernen sollten, weil sie eben dann nur „Aftergotik zu produciren vermögen“, so verkennt er die eigentlichen Ursachen der Schwäche, die gerade in kategorischen Forderungen wie der neugotischen liegen. Theoretische Enge und praktische Oberflächlichkeit mußten Hand in Hand gehen. — Zur neugotischen Stimmung vgl. auch des Münchners Friedrich Beck „Steinmetzengeschichte“ (St. List, *Die Münchner Romantik und die Gesellschaft von den drei Schilden*. Obb. Arch. f. vat. Gesch. 63 [1922] 78): „Die deutsche Kirchenbaukunst des 13.—15. Jh. ist als der erste Triumph und die erste Verklärung der erlösten menschlichen Kunst im allgemeinen anzusehen“ und M. Diepenbrock, *Geistl. Blumenstrauß aus christl. Dichtergärten* (1852) 243:

Der gotische Dom.

Ein Wald von Säulen, schlank wie deutsche Eichen,
Strebt himmelan; es wölben sich die Kronen
In hohen Hallen; Pflanzen aller Zonen
Umranken rings den Bau, den Wunderreichen.

Die fromme Thierwelt zieht hinein, zum Zeichen,
Sie diene gern den Heil'gen, die rings thronen,
Indes, hinausgebannet, die Dämonen
Als Ungethüm' in hartem Dienste keuchen.

Wo sich der dunkle Säulenhain dem Lichte
Erschließet, schaut in glüh'ndem Farbenglanze
Entzückt das Auge himmlische Gesichte.

Sagt: ist's ein Zaubergarten dieses Ganze?
Das Paradies ist's: ward's durch Schuld zunichte,
So weiß die Andacht, wie sie neu es pflanze.

dabei auf einem Felde mit der gefühlsinnigen Malerei der früheren Renaissance oder Raffaels. Beide Male lag das Motiv der Wertschätzung und Wiederaufnahme mehr im Ethischen als im rein Künstlerischen; beide Male war die Form apriorisch festgelegt, ehe der religiöse Inhalt die Form erzwang, war die Kunst nicht eine organisch wachsende Erlösung von innerer Not, sondern ein Auffangen der Not in fertigen, anscheinend gesinnungstüchtigen Er rungenschaften; beide Male war die Vergangenheit nicht in ihrer jeweiligen Ganzheit, in ihrer einheitlichen Vitalität erfaßt, sondern gleichsam nur als Ausschnitt, als lehrhaftes Kapitel betrachtet, also geteilt und herausgerissen aus dem innersten Lebenszusammenhang. So ergab sich das große Dilemma: hier die unendliche Zaghaftigkeit des eigenen Wollens, die asketische Fesselung des eigenen Genius, — dort die Unmöglichkeit, die selbstverständliche Unmöglichkeit, dem Ideal der Vergangenheit gerecht zu werden. Der Kunst, vor allem der religiösen Kunst, war dieser intellektuell erweckte Zwiespalt ein Verhängnis.

Freilich, wenn wir über den Bezirk der bildenden Kunst hinaus blicken, war dieser Intellektualismus, diese rationelle Einstellung zur Vergangenheit doch auch nicht unfruchtbar. Der wissenschaftliche Historismus hat gerade hier seine mächtigsten Antriebe erhalten; gerade hier konnte er sich am edelsten und wirksamsten entfalten, gerade in diesem Zeitalter, das von der Aufklärung — das müssen wir hier wie anderswo betonen — die Schärfe rationaler Forschung und den Geist der Kritik gelernt hat, von der Romantik aber den Schwung und die Begeisterung für das vergangene Leben in seinen tausendfältigen Gestaltungen, besonders für die Geschichte des eigenen Volkes, mitgeteilt bekam. Die Tendenz des Rationalismus zur kritischen Analyse des Überlieferten und die Sehnsucht der Romantik nach dem wirklichen Leben, nach seiner Unmittelbarkeit und Fülle¹³⁸, nach der Erkenntnis oder vielmehr nach der Erfahrung der geschichtlichen Wechselwirkungen vom einzelnen zum Ganzen, vom Individuum zur Menschheit und dann — eingeeengt — zur Nation, — diese beiden Ströme konnten in der deutschen Restauration und im französischen Traditionalismus zu einem einzigen zusammenfließen, dem wissenschaftlichen Historismus. Hier ergänzten sich dann aber auch zwei besondere Eigenschaften der beiden Quellgebiete: Hatte die Aufklärung das Individuum, auch das geschichtliche Individuum, besonders in seiner Vereinzelung, in seiner Abgegrenztheit, in seiner Persönlichkeit zu erfassen gesucht und gelehrt, so ging die Romantik ihrem ganzen Wesen nach mehr auf die natürlichen Verbindungen des Individuums mit der übrigen

¹³⁸ Vgl. o. S. 82.

organischen Welt aus, und damit war die kulturelle Seite der Geschichtschreibung angeregt: Völkerpsychologie, Religionswissenschaft, Mythologie, das Wissen um Sitte, Brauch und Kult, um Märchen, Sage und Volkslied. Sowohl der rationalistisch-persönliche wie der romantisch-soziologische Impuls kamen der verwertenden traditionalistisch-restaurativen Periode zugute. Und dieses Auffangen, Bergen und Verarbeiten der großen Anregungen aus den ringenden Lagern der gegnerischen Welt- und Lebensschichten von Klassizismus und Romantik, diese wohl künstlerisch unproduktive, aber wissenschaftlich grundlegende, konservierende und vorbereitende Kulturgesinnung — dies scheint, bei aller unerfreulichen Stagnation und Zaghaftigkeit, das positive Element jener Tage zu sein; in dieser wenn auch engen, so doch stark besinnlichen und selbstbesinnlichen Ausschöpfungsarbeit liegt vielleicht die Kulturbedeutung der restaurativen Epoche; war sie auch nicht von einer Dynamik beseelt, so schuf sie doch in stiller wissenschaftlicher Arbeit, gerade durch den Historismus, den Boden, auf dem spätere Kräfte sich gestaltend oder umgestaltend auswirken konnten. Im besonderen: war ihr die Geschichte auch noch Gegenstand, den Späteren konnte aus dieser Sorge um die Erkenntnis des Gegenstands ein neuer Enthusiasmus für die schöpferische Formung innerster eigener Geisteskultur erblühen.

8. Die religiöse Stimmung der „Restauration“.

Es scheint vielleicht ein ergebnisloses Unterfangen — noch schwieriger als bei der Kunst —, die Frömmigkeit der Restaurationszeit in einer Synthese zusammenzuschauen. Die Individualitäten sind so ausgeprägt und haben uns so unendlich zahlreiche Äußerungen ihres religiösen Fühlens und Denkens hinterlassen, daß es schwer sein wird, sie unter einem Gesichtspunkt zu vereinen. Trotzdem muß der Versuch gewagt werden; vielleicht läßt sich doch ein einigermaßen noch einheitliches Bild gewinnen, wenn wir von vorneherein — wenn auch zunächst stillschweigend — die liturgische Frömmigkeit zum Richtpunkt nehmen.

Religiöse Stimmung spricht am leichtesten und freiesten aus der religiösen Poesie. An ein paar Stoffbeispielen aus der religiösen Dichtung wollen wir also in erster Linie auch diese Stimmung zu erkennen versuchen.

Zunächst ein Predigtlied des aus dem Sailerkreis stammenden Passauer Bischofs Riccabona¹³⁹:

¹³⁹ A. Halser, *Bischof Karl Joseph v. Riccabona und seine Zeit* (1928) 47. Das Lied wurde nach R.s Zeugnis selbst von seiner Pfarrgemeinde Wallersdorf (Nb.) allsonntäglich gesungen.

Vor der Predigt.

Gottes Geist, komm auf uns nieder,
 Send' uns deines Lichtes Strahl,
 Du gibst Toten Leben wieder,
 Weckst die Sünder allzumal.

Red' uns, Geist, aus Priesters Munde,
 Was das Herz uns bessern kann,
 Mach uns Chrsiti Lehren kunde,
 Führt uns zu dem Himmel an.

Ja des Sünders Herz erweiche
 Und des Frommen Seel' und Brust,
 Auf daß jener Gnad' erreiche,
 Dieser schöpfe Himmelslust.

Dann einige Strophen der Dichterin Luise Hensel:

Innere Einsamkeit.

Seit Er gestorben, den ich liebe,
 Ist mir so fremd und leer die Welt,
 Und all mein Sinnen, meine Triebe,
 Sie ziehn zum blauen Himmelszelt.

.

Bei der Fronleichnamsprozession.

Ich kann nicht lieben mehr, ich kann nicht leben,
 In Ihm ist all mein Lieben, all mein Sein.
 Längst hat sich Ihm mein volles Herz ergeben,
 Drum möcht' ich ganz zu Ihm, in Ihm verschweben.
 O meine Liebe! O mein einzig Mein!

Oder ein Lied von Wilhelm Smets¹⁴⁰:

Mond der Nächte, Mond der Nächte
 Mit dem blassen Silberschein,
 Schön auch bist du anzuschauen,
 Schimmernd über Berg und Hain;
 Und es zieht ein heißes Sehnen
 Unser Herz zu dir hinan,
 Wenn du gehst, du Mond der Nächte,
 Taubetränt die stille Bahn.
 Aber schöner, Schmerzensreiche,
 Ist dein blasses Angesicht,
 Wenn die Trän' aus deinen Augen
 Um den Tod des Sohnes bricht;
 Schöner, schöner, überirdisch

¹⁴⁰ 1796—1848; Sohn der Schauspielerin Sophie Schröder, verkehrte mit Cl. M. Hofbauer und Görres, 1822 Priester (Schüler von Hermes). Ausführlich über ihn P. Norrenberg- R. Macke, *Allg. Literaturgesch.* II² (1898) 360 f.

Vom Verklärungsglanz erhellt,
Da die Huld der Gnadenmutter
Leuchtet über alle Welt.

Und endlich die Strophe eines sonst Unbekannten, J. A. Pangkofer¹⁴¹:

Jesus der Jüngling.

Jüngling worden ist der Knabe,
Wandelt stattlich, schlank aufragend
Und geschmückt mit jeder Gabe,
Sich in Würd' und Anmut tragend;
Seine Scheitel ringt sich reinlich,
Mit des Bartes zarten Keimen
Kinn und Wangen sich besäumen,
Und sein Antlitz färbt sich bräunlich.

Wir enthalten uns absichtlich jeden Urteils über die Qualität oder Unqualität dieser Dichtungen; wir können nicht untersuchen, wie es zu dieser Art religiöser Poesie kam und warum sie in das berühmte literarische Ghetto des Katholizismus führen mußte; uns obliegt es nur, die Gedichte als Ausdruck einer religiösen Stimmung zu werten, die wohl über diese Dichtenden hinaus in weiteren Kreisen herrschend sein mochte; wir haben denn mit Bedacht auch Proben aus der literarhistorisch weniger im Vordergrund stehenden Literatur — allerdings auch hier der Begriff nur relativ genommen — ausgewählt.

Welche Frömmigkeitshaltung läßt nun diese religiöse Poesie erkennen?

Um das Resultat vorauszunehmen: Wir beobachten einen gewissen rationalen Formalismus, einen pietistischen Mystizismus und einen — wenn auch gemilderten — romantischen Subjektivismus.

In Riccabonas Predigtlied weht ein Hauch jenes Geistes, der die religiöse Dichtung der katholischen Aufklärung mitschaffen half: eine milde Abklärung, eine betonte formal-didaktische Durchsichtigkeit — man sehe z. B. nur den antithetischen Parallelismus der beiden letzten Verszeilen —, eine erbauliche Moral, nicht ohne prosaische Härten formuliert. Auch das letzte Lied — von Pangkofer — offenbart diesen Formalismus, allerdings mehr nach der sinnlichen Seite: es ist die pedantische Deskription eines schlechthin schönen Jünglings, kanonisch richtig, aber künstlerisch unlebendig; wer ist nicht versucht, sich eine nazarenische Idealgestalt hinzuzudenken?¹⁴²

¹⁴¹ Erschienen in dem von Ed. v. Schenk hg. Almanach *Charitas* (1842) 287.

¹⁴² Selbst in „gefühlssinnigen“ Dichtungen kommt dieser Formalismus, den das Subjektive nur noch unechter macht (und umgekehrt), zum Vorschein. Ich denke z. B. an ein Lied der Luise Hensel, das ich in der Kindheit auch noch in Landkirchen singen gehört habe:

Wir haben es schon angedeutet: Dieser formalistische Zug ist ein Überrest der Aufklärung. Aus dem erbitterten Kampfe, den diese, auch im katholischen Lager, gegen die Auswüchse und die Willkür, gegen die Künsteleien und die Hyperbeln, gegen die rücksichtslose Selbstoffenbarung des Barock in Lust und Glut und Spiel führt, — aus diesem Vernichtungskampf ist auch hier — wie in der bildenden Kunst — eine Ängstlichkeit, eine Scheu, eine feindselige Zurückhaltung gegen alles geblieben, was an jenes subjektiv-expressive Wollen gemahnen könnte; es blieb ein peinliches, mißtrauisches Ansehen, ein stetes Zurückweichen in den Bereich künstlich errichteter Schranken, das in der Beobachtung dieser Schranken auch schon sein künstlerisches Genügen fand und so die Mittelmäßigkeit fördern wie die Genialität hemmen konnte. Es ist aber dieser nazarenische Formalismus, auch in der Frömmigkeit, nicht jener Wille zur großen Form an sich, der allen klassischen Gebilden ihr Leben und ihre Wucht verleiht — und sogar in einzelnen Bestrebungen der klassizistischen Zeit, gerade in den Liturgiereformversuchen, sich äußern möchte; es ist nicht der Wille zum einfach Wesentlichen, zu einem immer seienden Absoluten, sondern ein Sichverbergen und Sichbescheiden in einer geschichtlich gerade seienden, geruhsamen Atmosphäre; es ist ein Konservatismus, der nicht das Eine, Immerseiende erhalten möchte, sondern nur das Gestrige.

Wie aber der religiösen bildenden Kunst neben dem klassizistischen Formalismus auch eine gewisse weiche, dem romantischen Wesen entstammende Gefühlseligkeit innewohnt, so gewahren wir auch in der religiösen Poesie — und sie ist ja nur ein Spiegel der gesamten Frömmigkeitshaltung — einen Hang zur Gemütsbewegung, wenn auch diese Bewegung immer nur ganz leise ist und nie über die

Ich liebe einen Königssohn,
Ihn lieb' ich ganz allein;
Er trägt die allerschönste Kron'
Von rotem Edelstein.

Ihn schmückt ein silberweiß Gewand,
Ein Purpurmantel weht;
Er hält zwei Rosen in der Hand,
Sein Fuß auf Rosen steht.

Ihm blüht ein Strauß an treuer Brust
Von Rosen, weiß und rot;
Ihn lieben, das ist meine Lust,
Ihn lassen wäre Tod.

Ihn anschauen ist mir Seligkeit,
Ein' andre kenn' ich nicht;
Ihm dienen ist mir Trost und Freud'
Und ganze Lebenspflicht . . .

Ränder jenes Formalen hinausschäumt; wir gewahren oft eine feine, sensible Weichheit und Milde, eine Hingabe an liebe und liebliche Stimmungen — doch schweifen diese nie ins Grenzenlose eines persönlichen Subjektivismus, sondern scheinen immer nur ganz eng um ein objektiv Gegebenes zu kreisen, wir gewahren auch — und auch das mutet uns wie ferne Romantik an — eine mehr oder weniger starke Verbundenheit mit der Natur — wir denken besonders an das Lied von Smeets —, und immer kehrt die Natursymbolik, immer die dankbare Freude an Gottes schöner Schöpfung, immer eine zwischen ästhetischer Freude und religiösem Bekenntnis liegende Naturbeschauung wieder: alles dies mutet romantisch an und wurzelt wohl auch in romantischem Boden, aber jeder pantheistische Anklang ist geschwunden; alles, was Natur heißt, ist nur durch ein Objektives religiös geweiht, nicht selbstheilig, nicht selbst Gott und nicht das Ich. Wir dürfen sogar sagen: nicht die Natur selbst wirkt unmittelbar die religiöse Stimmung (wie bei Brentano, ja auch bei Eichendorff), sondern nur die Rückleitung der Natur auf einen religiösen Gegenstand; nicht geht das religiöse Erlebnis (wenn man von einem solchen sprechen kann) sozusagen den induktiven Weg von der Natur zu Gott, sondern wird von dem geoffenbarten Göttlichen zur Natur hin deduziert.

Gerade mit dem in der Restaurationszeit herrschenden Typ des religiös Gefühlsmäßigen, den wir nun nicht näher mehr zu umreißen brauchen, hängt ein besonderer Aufschwung, aber auch eine besondere Neuartung der Marienverehrung zusammen (von der dann die sonstige Heiligenverehrung gewisse Züge deutlich wiederholt). Die Aufklärung, auch die gemäßigte im katholischen Lager, wollte in dieser Beziehung hemmend und mindernd wirken¹⁴³. Es ist ihr auch in gewissem Sinne gelungen: Der Überschwang, die Über-Sinnenfreude des Barock trat zurück. Die Form wurde einfacher. Aber sie füllte sich zum Teil mit einem anderen Inhalt. Die Romantik mit ihrer Gefühlsbetonung und mit ihrem Hinweis auf die gotische Marienminne hat mitgeholfen, diesen neuen Typus der Muttergottesverehrung zu gestalten¹⁴⁴. Es ist freilich nicht die ungeheure Mannigfaltigkeit des romantischen Empfindens selbst, die sich ausprägt; es sind nicht die „tausend Bilder“, in denen ein Novalis Maria lieblich ausgedrückt sieht; es ist vielmehr ein ganz bestimmter, freilich schwer definier-

¹⁴³ Vgl. Jb. 9 S. 110.

¹⁴⁴ Das von Francesco de Santis, *La letteratura italiana nel sec. XIX* ed. B. Croce (1914) 8 über die Religiosität der Restaurationszeit abgegebene Urteil: „Sono le idee del secolo XVIII raccolte sotto il manto di Maria“ ist einseitig, zum Teil aber doch für die kommenden Generationen nicht von der Hand zu weisen. Vgl. dazu H. Hatzfeld, *Wortkunstgeschichte* (Germ.-rom. Monatschr. 19 [1931]) 137, der übrigens romantische und restaurative Frömmigkeit sehr scharf voneinander trennt.

barer Charakter, den jetzt diese Verehrung trägt und um den sich die Reste der früheren Verehrung, gotische und barocke vor allem, bald häufiger bald seltener gruppieren. Wir haben schon die Entwicklung der Marienverehrung bis zur Romantik hin einmal skizziert, nun können wir noch ein Glied an die Kette anfügen und das ganze Werden dieses kultur- und kultgeschichtlichen Prozesses bis zu Ende sehen. Das religiöse Bewußtsein und die kulturell umgrenzte Frömmigkeit der romanischen Zeit kannte und verehrte die Gottesmutter als die im Heilsplan Gottes zur Gebärerin des Erlösers ausersehene Frau, die auf Grund ihrer hehren Aufgabe und ihrer Auserwähltheit am verklärten Christus Anteil hat und symbolisch die Ekklesia darstellen kann. Die gotische Zeit liebte die mit dem menschgewordenen und leidenden Heiland auf Erden lebende, leidende und sich freuende Jungfrau und Mutter, die freundliche, mütterliche selig lächelnde Madonna mit dem Kinde, die Mutter unter dem Kreuz, die mater dolorosa des Vesperbildes; die von der Renaissance beeinflusste Frömmigkeit brachte mehr und mehr den menschlichen und individualisierten Idealtypus der schönsten und heiligsten, der reinsten und mütterlichsten aller Frauen in den Vordergrund religiösen Empfindens. Der Barock steigerte die Lust an dieser idealen Schau zum schmetternden Triumphgesang auf die Himmelskönigin, ihre Macht und ihre Erhabenheit: die „Apotheose“¹⁴⁵ steht hier im Mittelpunkt. Und der Marienkultus der Restaurationszeit? Durch die Aufklärung formell verarmt, durch die Romantik ideell gestärkt und bereichert, — welches Antlitz hat er nun gewonnen? Die seit der Gotik lebendigen Züge sind nicht verlöscht; aber der Gesamteindruck ist ein anderer¹⁴⁶. Wie können wir ihn formulieren? Unter allen Vorbehalten, die sich namentlich durch die starke Individualisierung und soziale Schichtung¹⁴⁷ der neuzeitlichen Generationen ergeben, läßt sich vielleicht sagen: Es ist im ganzen gesehen ein gefühlsdurchsetzter, subjektiv untermalter Traditionalismus und eine stabilisierte Mystik; es ist die Andacht zur höchsten Güte und Reinheit und zum mächtigsten Mittlertum; es ist — nun bildhaft gesehen — die in kanonischer und unwesenhafter Erdschönheit erscheinende

¹⁴⁵ Ich brauche nicht zu betonen, will aber der Vorsicht halber doch erwähnen, daß dieser Ausdruck mit kirchlicher Dogmatik nichts zu tun hat.

¹⁴⁶ Wir widersprechen damit bewußt V. Habicht, *Maria* (1926) 142, der meint, daß von einem Gestaltwandel des Madonnenbildes seit dem Barock nicht mehr zu sprechen sei.

¹⁴⁷ Es ist jedoch zu bedenken, daß vielfach die vulgäre Frömmigkeit nur ein ganz extremer, z. T. auch verzerrter Ausläufer einer bestimmten allgemeinen Geistigkeit ist. Wenn J. V. Zingerle, *Schildereien aus Tirol II* (1888) 358 von einer Tirolerin erzählt, die von einem Gnadenbild des Heilandes meinte: „es ist lei Unser Herrgott, aber es wirkt doch Wunder“, so steht doch auch hinter diesem Primitivismus ein religiöser Zeitgeist.

jungfräuliche Mutter; und dieses kanonisch-unwesenhafte Bild kehrt in einer Art erstarrenden Gefühls immer wieder, bis es schließlich in dem Typus der Lourdes-Madonna gipfelt, der heute in unwandelbarer Gleichheit und unumstößlicher Geltung nicht nur in privaten Räumen, in Grotten und Vorzeichen, sondern auch vielfach auf Altären dominiert. Wir wissen, daß diese Entwicklung der Gesamthaltung der religiösen Kunst entspricht; wie diese, so ist auch die Marienfrömmigkeit des 19. Jh. nicht denkbar ohne den Einbruch der Aufklärung und ohne das Wehen der Romantik: aber sie ist wie die Kunst etwas Selbständiges.

Mit der Romantik verbindet die restaurative Frömmigkeit — außer dem Gefühlsmäßigen — noch ein weiterer Zug: der pietistische Mystizismus¹⁴⁸. In unseren Gedichten — und die Beispiele hätten beliebig vermehrt werden können — kommt mehr der Pietismus zu Wort; und bei der historischen Verbindung, die tatsächlich zwischen dem früheren Pietismus und der Romantik besteht, mag gerade dieser Zug zur Vermengung von Romantik und Restauration beigetragen haben. Aber dem restaurativen Pietismus fehlt das unmittelbar Subjektivistische; wohl ist es auch ein Eingebettetsein in göttliche Liebe und Gnade, wohl auch ein inniger Verkehr mit Gott und dem Göttlichen, der sich dann gelegentlich ähnlich wie die Zinzendorfsche Richtung in zärtlich-vertrautem Gespräch mit anmutigen Ausdrücken und vielen Deminutivformen äußert¹⁴⁹ — und doch: es fehlt die Farbigkeit des Barock, die dem alten Herrenhutertum bei aller Geziertheit einen spielerischen Reiz gibt, — und es fehlt die Impulsivität der Romantik; der Formalismus, den die Restauration der Aufklärung schuldet, hat auch diesen Subjektivismus in Fesseln gelegt. Wie steht es aber mit dem Mystizismus, der in unseren Gedichtproben nur leise durchschimmert, dagegen sich an anderen Stellen mit unzweideutiger Gebärde zu erkennen gibt? Ohne Zweifel: hier ist das stärkste Band, das die Restaurations-Frömmigkeit mit der religiösen Haltung der Romantik zu verknüpfen scheint; hier scheinen die beiden in eines zusammenzufließen. Die Vorliebe der Romantik für alles Unbegreifliche, für das Okkulte und Nächtige,

¹⁴⁸ Bezeichnend ist, daß solche Elemente z. B. von F. Büchler, *Die geistigen Wurzeln der heil. Allianz* (Diss. Freiburg i. Br. 1929) 16 auch für die Religiosität eines Alexander I. festgelegt werden: neben dem Russentum „eine Verbindung von deutscher Mystik, französisch femininem Mystizismus und deutschem Pietismus“. Die Terminologie stimmt jedoch m. E. hier nicht ganz.

¹⁴⁹ Statt vieler ein einziges Beispiel aus den Gedichten von Luise Hensel:

Süße Mutter, sei begrüßet!
Zeig mir doch dies Kindelein,
Das dein reiner Arm umschließe;
Sag: ist das mein Brüderlein?

für geheimnisvolle Kräfte und sinnentrückten Zauber, für alles, was aus einem Leben jenseits des Erdenlebens zu entstammen scheint und doch im Erdenleben sich in wunder- und grauenvollen Verbindungen auswirkt (in E. Th. A. Hoffmann hat die Tendenz ihren Höhepunkt erreicht), — diese bereite Hingabe an die verborgenen Mächte ist zu einem großen Teil als Erbe in die Restauration herübergewandert. Allenthalben stoßen wir auf kleinere Reste dieses Glaubens und Denkens; der „Aftermystizismus“ eines Boos und Feneberg, mit dem man ganz ungerechterweise auch den vielleicht nur zu toleranten J. Michael Sailer zusammenband und verurteilte, liegt in dieser Richtung. Und hier haben wohl die späteren „obskuranten“ Strömungen innerhalb der christlichen, auch katholischen Frömmigkeit ihren Ursprung, die durch das Aufkommen des Spiritismus nur neue Nahrung erhielten; daß sie von den kirchlichen Behörden verurteilt wurden, ist für uns hier weniger von Belang, wir stellen sie nur in den kulturellen Zusammenhang ein: es ist z. B. bezeichnend, daß gerade eine Erscheinung wie der fromme Regensburger Bischof Wittmann, ein typischer Repräsentant restaurativer Frömmigkeit, ein Gönner Brentanos, in den „Enthüllungen“ und Visionen dieses späteren Mystizismus eine große Bedeutung hatte¹⁵⁰. Brentano aber, der die Gesichte der stigmatisierten Dülmener Nonne niederschrieb und poetisch ausbaute, war einer der einflußreichsten und ausgeprägtesten Überbringer des romantischen Mystizismus in die Restaurationszeit. Noch stärker wirkt in dieser Beziehung der alternde Friedrich Schlegel. Seine Briefe an Christine von Stransky¹⁵¹ entrollen — wir dürfen das harte Wort nicht vermeiden — ein geradezu abschreckendes Bild: eine Mischung von primitiv klingender Frömmigkeit mit fast raffinierter Ausgeklügeltheit¹⁵², von mystischem Erleben¹⁵³ mit nüchternstem Mechanismus¹⁵⁴, von Kindlichkeit und Kabbalistik¹⁵⁵, von spielerischem Subjektivismus mit einem Schein von Objektiv-

¹⁵⁰ Vgl. meinen *Ulrich Halbreiter* (o. Anm. 99) 38.

¹⁵¹ *Briefe an Christine v. Stransky* s. o. Anm. 93.

¹⁵² Vgl. ebda I 130: „Zwölf Betrachtungen müssen es sein, und Jesus der Inhalt und Mittelpunkt derselben, fünf über das Blut Christi, vier zur Verherrlichung des Kreuzes und drei über das heilige Altars-Sacrament (5 + 4 + 3).“

¹⁵³ Vgl. die besondere Vorliebe zur (Barock-)Mystik des hl. Johannes vom Kreuz (von Frz. Baader übernommen) ebda I 292; 335.

¹⁵⁴ Vgl. ebda II 122: „... Wenn Dir aber die 5 Ave zu einförmig sind, so nimm statt dessen 1. Salve Regina, welches Himmelsgebet der klagenden und seufzenden Seele für Dich mir besonders passend erscheint, 2. Unter deinen Schutz und Schirm, 3. den Englischen Gruß; dann wieder 4. Schutz und Schirm und noch einmal und 5. Salve Regina, auch zum Schluß wie zum Anfang.“

¹⁵⁵ Vgl. z. B. die geradezu beängstigende, weil religiös unterlegte Spielerei mit der Zahl 33 (I 297; 303; 317!).

tät¹⁵⁶, von Mesmerismus¹⁵⁷ und Kirchlichkeit¹⁵⁸, von Nächstenliebe¹⁵⁹ und Hysterie¹⁶⁰, — ja von Glaube und Aberglaube¹⁶¹. All dieser Widerstreit wird übertönt und beherrscht von jenem subjektiven Mystizismus, der einerseits der romantischen Freiheit des Wollens sich selbst beraubt hat, andererseits sich aber doch in seiner gesuchten pseudo-objektiven Enge krank und müde fühlt.

Ein Fehler wäre es freilich, wollte man die individualistische Besonderheit eines Friedrich Schlegel in ihrer Gänze als Maßstab der restaurativen Frömmigkeit verwenden. Wir dürfen sie nur als ein Extrem, als eine Auftreibung eines Einzelteils des gesamten religiösen Habitus der Zeit werten; aber in gemilderter und gedämpfter Form müssen wir diese mystische Strömung in jenen Habitus einbeziehen, mag auch ein klassizistischer Formalismus von außen und eine strenge Gläubigkeit von innen her den Mystizismus noch so sehr vor dem Hinausfluten über feste Dämme bewahren. Er gehört insbesondere dann mit zum ganzen Bilde, wenn wir die Stellung dieser Frömmigkeit zum liturgischen Wesen, die negativen und positiven Faktoren dieser inneren Beziehungen erfahren wollen.

9. Restauration und Liturgie.

Wir stellen also die Frage: Wie verhält sich die Restauration auf Grund ihres inneren Wesens und ihrer kulturellen Struktur, die

¹⁵⁶ Diese Mischung zeigen vor allem die von Schl. verfaßten „Gebete“, z. B. I 88 f. („Das Gebeth, welches eigentlich sehr einfach ist, morgens und abends 8 Uhr, dann auch Mittags 12^h, wenn es seyn kann“) oder I 466 („Gebet der Auferstehung“) mit starken biblischen und liturgischen Anklängen, am Schluß das Trishagion vom Karfreitag!

¹⁵⁷ Der Magnetismus durchzieht in peinlicher Vermengung mit der Frömmigkeit die beiden Briefbände. Christine ist für Schl. die ♄-Freundin in Gott (I). Vgl. bes. z. B. II 67. — Über die Verbreitung solcher Bestrebungen in jener Zeit Finke, Rektoratsrede 72 f.

¹⁵⁸ Vgl. I 158: „Gehen Sie nur für sich den Weg, welchen der Heiland sie führt; nur das eine möchte ich Sie bitten, schließen Sie sich nicht aus von den allgemeinen kurzen Gebeten, welche die Kirche besonders für die Mutter Gottes vorschreibt, wie beym englischen Gruß, beym Abendseegen in der Kirche etc. . . . Man kann schon seine eigentümliche Weise haben im Gebete, je nach dem besonderen seelischen Bedürfnis, aber man darf sich nicht von den allgemeinen katholischen Herzensgebräuchen und altgöttlichen Gewohnheiten entfernen, ohne große Nachteile und fast gewisse Verluste in den höheren Gnaden.“

¹⁵⁹ Es ist rührend, wie Schl., der in den größten finanziellen Schwierigkeiten steckt, etwaige Einnahmen nicht dazu verwendet, um sich aus ihnen zu retten, sondern der verarmten Freundin zu helfen, und zwar meist auf eine höchst diskrete und feinsinnige Art.

¹⁶⁰ I 303: „Sie haben am Sonntag, den 9ten (Okt. 1825) bey der heil. Andacht mich nicht so nah und vereinigt gefunden, als Sie gehofft und gewünscht hatten, o liebe Schwester! Da hatten Sie wohl recht und ich möchte fast sagen: ich habe mich gefreut, daß Sie dies so deutlich und so bestimmt empfanden.“

¹⁶¹ Ein Musterbeispiel I 393 f.

wir durch das Medium der bildenden Kunst und der Dichtung kennen-zulernen versuchten, zur Liturgie, zu ihrer Form und zu ihrem Geist, der sich notwendig in der Form ausdrücken muß? Ist die Restaurationsgesinnung dem liturgischen Gedanken freundlich oder feindlich, günstig oder ungünstig gewesen?

Diese Frage läßt sich nicht mit einem glatten „Ja“ oder „Nein“ beantworten. Selbst wenn wir die große Individualisierung des Zeitalters, die immer stärker werdende Differenzierung des religiösen Lebens nach Ständen und Schichten ganz abseits lassen und nur mehr einen ganz bestimmten Komplex von Erscheinungen als katholische Restaurationsgesinnung in religiöser Hinsicht betrachten, — selbst dann kann die Antwort nicht einfach sein: dafür sind der Komponenten, aus denen sich die religiöse Gesamthaltung zusammenschließt, viel zu viele. Es bleibt uns nichts übrig, als daß wir auch hier diese Komponenten, die uns bei der Kunst und Poesie begegnet sind, wieder als Ausgangspunkte nehmen.

Der Begriff „Restauration“ als Wiederherstellung eines früher Gewesenen, eines Zerstörten, kann uns nur gewisse Anhaltspunkte bieten. Die Restauration will neu erstehen lassen, was der Rationalismus der Aufklärung an religiösen Werten ausgeschaltet oder vernichtet habe; sie will die Kirche möglichst zum vorrevolutionären Zustand zurückführen; sie will all das bekämpfen, was man etwa in Österreich unter Josephinismus verstand. Danach ergäbe sich ein Anknüpfen an die durch den Einbruch der Aufklärung zerstörte Welt, an den Barock, zu dem ja auch die Romantik auf mehr als einem Wege wieder hinführen konnte. In der Tat gewahren wir auch in der gottesdienstlichen Frömmigkeit solche Anknüpfungen. Die Reformen, die Cl. M. Hofbauer in Wien im Kampf gegen die staatliche Bürokratie durchführte, bewegen sich zum allergrößten Teil auf jene Andachten hin, die Joseph II. abgeschafft wissen wollte¹⁶²; allenthalben setzten Bestrebungen ein nach dem Neuaufleben von Wallfahrten¹⁶³, nach der Wiedereinführung von Prozessionen¹⁶⁴, nach der Vervielfältigung und dem dekorativen Ausbau des Kultus¹⁶⁵. Nicht nur der Widerstand gegen die staatliche Bevor-

¹⁶² Vgl. die Biographie Cl. M. Hofbauers von P. Innerkofler an versch. Stellen.

¹⁶³ Vgl. z. B. nur den Fall Violau in *Wandern und Sehen* 234.

¹⁶⁴ Vgl. z. B. A. Schnütgen, *Das Elsaß und die Erneuerung des katholischen Lebens in Deutschland* von 1814—1849 (Straßburger Beitr. z. neuer. Gesch. VI [1913] 8) (über französische Andachten, bes. zu Ehren des hl. Aloysius, Prozessionen, bes. von den Jesuiten befürwortet; überschwängliche Einladungen des Bischofs Colmar von Mainz zur Fronleichnamsprozession).

¹⁶⁵ Sehr bezeichnend in dieser Beziehung ist eine Äußerung F. Schlegels in den Briefen an Chr. v. Stransky (I 157): „Ich halte es gar nicht für einen Mangel, sondern mehr für eine Vollkommenheit, sich vollkommen und zunächst mit der

mundung, gegen den berüchtigten josephinischen Geist, war es, der hier zu einer Reaktion drängte: es war auch eine Art naturgegebenen Wiederanschlusses an das Irrationale, wenn die letzte seiner Gestaltwerdungen neu angenommen oder — wo die barocke Gesinnung gar nicht gewaltsam gestört worden war — einfach weitergeführt wurde.

Und doch: es war nicht der gleiche Geist wie jener, den die Aufklärung verurteilt und geknickt hatte; es ist nicht mehr die selbstverständliche, mit dem ganzen Wesen der Menschen, ihrer Zeit und ihrer Kunst verwachsene Fröhlichkeit, diese a-logische Unbekümmertheit und dieses ausladende Schwelgen in einem Spiel von Formen; eine Mentalität, die der barocken Kunst einen fanatischen Kampf ansagt, kann nicht die barocken Frömmigkeitsformen in ihrem echten, kulturgebundenen Sinn würdigen und wiederaufnehmen. Es muß irgendwo ein Bruch, eine Abbiegung sein: und dieser Bruch liegt vielleicht einmal in der Bewußtheit und Absichtlichkeit, in der apologetischen Tendenz dieses Konservatismus, der von selbst die Spontaneität, die natürliche Verwurzelung im allgemein Kulturellen, in der Zeitidee fehlt; die Gedanklichkeit, die in der religiösen Kunst geradezu eine Maxime war, hat auch in diesem Bereich gewirkt, auch da, wo eine Sehnsucht, eine Flucht aus der „rationalistischen Öde“ einsetzte. So gewahren wir denn auch in den Gebeten nach Form und Inhalt, in manchen Kultformen, die sich in dieser Periode und in den von ihr abhängenden kommenden Jahrzehnten herausbildeten, eine gewisse Erstarrung barocker Pracht und barocken Schwunges: sie sind in der neuen Umgebung fremde Elemente geworden. Die neue Umgebung! Sie wird — und das ist die andere Ursache des angedeuteten Bruches — zum größten Teil von dem Geist der „katholischen Aufklärung“ — wir dürfen diesen historischen Begriff nicht fallen lassen — gebildet. Wir haben diesen Geist in etwa schon in der religiösen Poesie walten gefühlt; er herrscht weiter, er ist überall spürbar, in der ganzen katholischen (und erst recht protestantischen¹⁶⁶) Atmosphäre jener Tage, wenn er sich auch in den einzelnen, oft so singulär ausgeprägten Individuen ganz verschiedenartig und verschieden stark widerspiegelt — und wenn er auch von einigen bewußt und scharf

innigsten Liebe an Jesus anzuschließen. Nur ausschließend darf es nicht seyn; denn Gott will sich in seinen Heiligen verherrlichen und eben darum will er auch die Fürbitte derselben; die Wirkungen derselben sind oft bis ins Unglaubliche wunderbar und herrlich, wie ich dieses aus vielen Erfahrungen weiß. Ich kann daher auch nicht ganz damit einverstanden seyn, wenn die Sailersche Schule überhaupt die Fürbitte der Heiligen etwas zu sehr hinten anstellt.“

¹⁶⁶ Vgl. W. Maurer, *Aufklärung, Idealismus und Restauration* (Stud. z. Gesch. d. neuer. Protest. 13 [1930]).

bekämpft wird¹⁶⁷. Ohne diesen Geist ist die religiöse Struktur, auch in ihren liturgischen Exponenten — und hier erst recht — nicht richtig erkannt. Er lebt eingebaut in den milden Genius einer frommen Persönlichkeit, wie in der eines Joh. Mich. Sailer, nachdem er, wie man sagt, „die Aufklärung überwunden“ hat¹⁶⁸; er lebt in der ungeheueren Verbreitung, die gerade damals die Schriften eines Christoph von Schmid fanden¹⁶⁹; er lebt in der Wirksamkeit, in Lehren und Leiden eines Joh. Bapt. Hirscher¹⁷⁰, dem man noch in späten Jahren seine liturgiegeschichtliche Jugendschrift *Missae genuinam rationem* . . . zur Schuld rechnete, der aber auch — nach Aufklärungsmuster — auf die Homiletik großes Gewicht legte und zum Begründer der modernen katholischen Katechetik wurde und um den Aufschwung des katholischen Schulwesens in Baden sich große Verdienste erwarb¹⁷¹, wie denn auch Colmar und Liebermann, zum Teil freilich aus leidenschaftlichem Antiprotestantismus, aber wohl ebenso sehr als Erben einer stark aufs Moralische und Didaktische zielenden Seelsorge-Theorie das Predigen vorzüglich betonten¹⁷², und wie auch der Sailerschüler Riccabona dem Schulwesen — den Vorurteilen der Bevölkerung zum Trotz — und dem Unterricht besondere Pflege angedeihen ließ¹⁷³. Ohne den historischen Voraufgang der Aufklärung läßt sich ein wichtiges Element der katholischen Theologie, das kritizistische, nicht denken¹⁷⁴, ohne diese Vorbereitung, diese notgedrungene und bedingte Einschaltung rationaler Energien läßt sich auch der starke historisch-kritische Einschlag etwa der Tübinger Schule, bei J. E. Kuhn oder bei J. A. Möhler nicht verstehen, obwohl sich hier bei den besten Geistern sehr schnell und glücklich eine innige Synthese dieser historischen mit der

¹⁶⁷ Der Streit Cl. M. Hofbauers gegen J. M. Sailer ist wohl nicht anders zu verstehen; denn auch die Toleranz Sailers gegen die „Erweckungen“ ist eine Aufklärungs-Erscheinung. ¹⁶⁸ Vgl. Jb. 9 S. 79.

¹⁶⁹ Chr. v. Schmid war 1827, bei seiner Reise nach Augsburg als neuernannter Domkapitular (*Erinnerungen* IV 263), wo er sich schmerzlich-froh der einstigen Verfolgung erinnert, kein anderer geworden. Aber — „wie hat sich dies alles verändert!“ — ohne die Empfänglichkeit der neuen Zeit auch für die notwendigen Ideen der kath. Aufklärung wäre weder Schmid noch Sailers Bedeutung verständlich. Vgl. auch Sailers Gutachten gegen den Augsburger Domkapitular Egger, als dieser Bischof von Passau werden sollte (Halser a. a. O. 55): „... aber das Wesen nicht bloß der Religion, sondern der Theologie ist ihm fremd geblieben . . . Marianismus und Christianismus sind ihm gleichbedeutend . . .“

¹⁷⁰ Auch von ihm wird ganz allgemein gesagt, daß er „die Aufklärung überwand“, wenn er auch, was mit einiger Zurückhaltung zugegeben wird, von ihr „herkam“ (z. B. L. Pfleger, *Bischof Andreas Raeß und J. B. v. Hirscher*. Hochland 23, 2 [1926] 654).

¹⁷¹ H. F. Schiel, *J. B. v. Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus* (1926) 36 u. 68.

¹⁷² Schnütgen a. a. O. 14.

¹⁷³ Halser a. a. O. 40.

¹⁷⁴ Ich verweise auch hier wie Jb. 9 S. 71 Anm. 16 u. ö. auf K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (1926).

spekulativen Theologie vollzog¹⁷⁵ — die Synthese war doch etwas anderes als der Spätscholastizismus, der die Zeit vor der Aufklärung kennzeichnet und der durch sie zu Ende ging. Die Spuren dieses Ablösungsprozesses sind nun überall im religiösen Leben unverlöscht — auch im liturgischen Bezirk: es ist eine gewisse Vereinfachung gegenüber dem Barock geblieben — etwa die Verminderung der Feiertage —, es ist manches geblieben, was die katholische Aufklärung namentlich aus seelsorglichen Gründen in die Liturgie einführen zu müssen glaubte: so die stärkere Betonung — wir hörten es z. B. schon bei Hirscher — des homiletisch-didaktischen Teils im Gemeindegottesdienst, in manchen Diözesen die Beibehaltung und besondere Pflege des deutschen Meßgesanges, überhaupt hie und da ein gewisses Streben nach einer stärkeren Anteilnahme des Volkes am Gottesdienst, wenn auch mit äußerlichen und unzulänglichen Mitteln; dem „katholischen Klassizismus“ entsprechen in unserer Restaurationsperiode auch die kirchenmusikalischen Reformversuche von Karl Proske in Regensburg, die sich in der Richtung des gregorianischen Chorals bewegten¹⁷⁶, und von des schon öfter genannten Passauer Bischofs Riccabona neuverfaßtem Rituale wird gesagt, daß es „eine gesunde Mitte halte zwischen Aufklärung und unentwegter Orthodoxie“¹⁷⁷. Ein Kompromiß ist es vielfach, der zwischen der barock-reicheren und der klassizistisch-einfacheren und das opus operantis herauskehrenden Vergangenheit geschlossen wird¹⁷⁸.

Dazu tritt dann noch das uns schon aus der Nazarenerkunst und aus der Poesie vertraute Element des Gemütes, des Anmutigen und Lieblichen, ein romantisches Erbstück, das bis zu einem gewissen Grad den retrospektiven Barocktendenzen zu Hilfe kommt, ohne freilich ihre dynamisch-schöpferische Phantasie entfalten zu können. Im Liturgischen äußert sich dieses romantizistische Ingrediens — abgesehen von der Neuentstehung oder besonderen Kultivierung immer zahlreicherer „Andachten“, Litaneien und Gebetsformen, die mit dem Zentrum des liturgischen Gottesdienstes nur mehr in losem und äußerlich hergestelltem Zusammenhang stehen — weniger in einem inneren Formungswillen, wie ihn in gewissem Sinne noch der Barock zeigte —, als vielmehr in einer lyrisch-weichen Hingabe an geschichtlich gewordene, namentlich seit der Gotik gewordene liturgische Gegebenheiten, in einer persönlich-mystischen, erbaulichen Betrachtung liturgischer Tatsachen und in der subjektiven Auflocke-

¹⁷⁵ Vgl. K. Adam, *Die kathol. Tübinger Schule* (Hochland 24, 2 [1927]) 589 („peinlich saubere Quellenanalyse“, „genetisch-organische Betrachtungsweise“).

¹⁷⁶ Vgl. z. B. Ed. v. Schenk bei Spindler a. a. O. 281.

¹⁷⁷ Halser a. a. O. 70.

¹⁷⁸ Ein ganz treffliches Beispiel bieten die Vorschläge des Münsterer Kanonikus Brockmann (vom 14. Sept. 1813) bei H. Schrörs, *Die Kölner Wirren 1837. Studien zu ihrer Geschichte* (1927) 46 Anm. 86.

rung, der gefühlsmäßigen — man verzeihe um des Bildhaften willen den Neologismus — der gefühlsmäßigen Sfumierung der liturgischen Konturen — oft bei aller Anerkennung der objektiven Realität, der realen Symbolkraft der Liturgie, vor allem in der Eucharistie¹⁷⁹. Aber — um nur ein paar Beispiele anzuführen — Chateaubriands Stellung zu den Sakramenten, etwa zur Taufe¹⁸⁰, Eduard von Schenks (anonym erschienene) Gedanken und Empfindungen am Fuße des Altares zur Feier von Ostern und Fronleichnam¹⁸¹ oder die poetischen Betrachtungen eines O. von Redwitz¹⁸² — all das bedeutet mehr ein fremdes Ahnen, ein andächtiges Fühlen um die geheimnisvollen Tiefen des liturgischen Mysteriums, als ein Wissen um die Wesenheit und ein Teilhaben am Geschehnis des Mysteriums; die eucharistische Frömmigkeit war, wie seit der Gotik, Sakramentsmystik, nicht Mysterienliturgie¹⁸³.

¹⁷⁹ Von einer überraschenden und vorausseilenden Bedeutsamkeit ist hier das *Fragment aus dem Leben eines Priesters* in den Hist.-pol. Bl. I (1838) 497 ff., bes. 522.

¹⁸⁰ *Génie du Christianisme* I (1809) 46 ff.: 'Ce sacrement nous rappelle la corruption où nous sommes nés, les entrailles douloureuses qui nous portèrent, les tribulations qui nous attendent dans ce monde; il nous dit que nos fautes rejailliront sur nos fils que nous sommes tous solidaires; terrible enseignement qui suffirait seul, s'il était bien médité, pour faire régner la vertu parmi les hommes.'

¹⁸¹ München 1822.

¹⁸² In *Amaranth* stehen z. B. folgende Verse:

O du Geheimnis wunderbar!
 Zum Golgatha wird der Altar,
 Drauf nie versinkt der Kreuzesstamm.
 Dran bringst, als ewig blutend Lamm,
 Verkläret auf des Vaters Thron,
 Ein Hoherpriester du dich dar,
 Du ewiglich barmherz'ger Sohn,
 Der immer bei dem Vater war!
 Und trägst den Preis der neunten Stunde
 Alltätlich aus der Ewigkeit
 An tausend Orten in die Zeit,
 Zum immer neuen Sühnebunde,
 Denn ach! Viel Tausend der Getauften,
 Der Gnade durch dein Blut Erkauften
 Der Läst'ung Dorn ums Haupt dir flechten,
 Mit Stricken deine Lehre knechten,
 Und reichen dir am Rohr den Schwamm,
 Den sie getränkt mit bitterm Spott,
 Und schauen frech zum Kreuzesstamm,
 Und höhnen dich: Seht her, ein Gott!
 Und stoßen dir den Speer ins Herz.
 Dich aber läßt darob der Schmerz
 Bis an den letzten Tag nicht ruhn,
 Und ewiglich fleht deine Lieb'
 Für sie zum Vater: „Herr, vergib!
 Sie wissen nicht, was sie mir tun.“

¹⁸³ Vgl. die Notiz bei Halser a. a. O. 19 über die Pfarrer Bestlin und Klingemayer; „sie ließen sich besonders die eucharistische Seelsorge angelegen sein, indem

Und es konnte auch nicht anders sein. Denn die ganze religiöse Struktur auch dieser Zeit war nicht dazu geschaffen, die Gläubigen in weiterem Umfang für die Objektivität, für die geistige Kraft und innere Größe des liturgischen Zentralgedankens empfänglich zu machen. Die Elemente der restaurationszeitlichen Struktur — und sie sind bis in unsere Tage herauf als letzte Fassung und Zusammenfassung einer großen Reihe von historischen Zügen, vor allem seit der Gotik, nahrung- und bewegunggebend gewesen —, wir sagen: Diese Kompositionselemente waren noch nicht geeignet, in das Innerste der Liturgie, in ihre religiöse Wesenhaftigkeit, in ihre mystische Realität hinein- und zum Primat des Logos hinaufzuführen. Weder die fortwirkenden oder neu aufgenommenen barocken Bestandteile noch die formalistisch-intellektuellen Eindämmungstendenzen der Aufklärung noch die romantisch gefärbten Gefühlsmomente konnten jene liturgische Gesinnung verschaffen, so sehr sie an manchen Stellen Wege dazu anbahnen mochten, so sehr auch einzelne religiöse Persönlichkeiten dem Kern des liturgischen Problems nahekamen. Es geht uns aber nicht um diese einzelnen hervorragenden Größen: es geht uns um die religiöse, die kultische Gesamthaltung, die ja gerade in jener Zeit immer stärker — wie die kulturelle — von der Masse der Gläubigen getragen und entwickelt erscheint¹⁸⁴. Und diese kirchliche Gesamtheit steht dem Wesen, dem letzten und tiefsten Inhalt der Liturgie, steht ihrer gemeinschaftsformenden Zentralität und geistigen Universalität in einer Art feierlicher Fremdheit gegenüber, mit Ehrfurcht oder heimlicher Sehnsucht oder auch Interessiertheit¹⁸⁵ gegenüber wie einer „Staatsaktion“, an deren Macht und Bedeutung man glaubt, die man aber nur aus der Ferne sehen und fühlen darf — trotz der Aufklärung, oder vielleicht just wegen der Aufklärung und ihrer scheinbar oder wirklich zu demokratischen Versuche, die es in Bausch und Bogen zu meiden und zu verwerfen galt. Zu der Liturgie, dem formgewordenen Geist christlich-kultischer Gemeinschaft, verhielt sich die katholische Gesamtheit, die zu außerliturgischen Akten zum Teil in ostentativ massigen Zusammenballungen drängte, noch sehr, wenn nicht ganz zerspalten, individualistisch, atomisiert. Hier fühlte sich der einzelne nicht als organisches Glied einer heiligen Gemeinschaft, sondern als Individuum¹⁸⁶, dem diese Gemeinschaft ein über ihm

sie selbst täglich Messe lasen, am Sonntag Nachmittag durch Aussetzung des Allerheiligsten ihre Kirchen füllten . . .“ ¹⁸⁴ F. Fuchs a. a. O. 21.

¹⁸⁵ Vgl. z. B. Dorothea Schlegel an Friedrich (Finke a. a. O. 159): „Doch kann ich auch nicht leugnen, daß ich einige Male Gelegenheit gefunden habe, wahrhaft rührenden und erbaulichen Ceremonien mit beizuwohnen; es kommt gar sehr auf die Geistlichen an, die functionieren, denn an sich ist alles . . . erhaben, geist- und liebevoll.“

¹⁸⁶ Vgl. z. B. Dorothea Schlegel an Friedrich (Raich I 297): „Gebete zur Messe von Dir würden auf jeden Fall wohl sehr gut sein; aber doch mehr die Handlung

oder neben ihm Seiendes, im besten Fall ein um ihn Seiendes war. Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit der Kirche wurde stark herausgearbeitet und verteidigt; es war das Programm des Mainzer „Katholik“, „alle Angriffe auf unsere Lehre zu bekriegen“ und „die Gerechtsame der Kirche . . . zu befestigen“. Es galt, die Kirche in ihrem sichtbaren Bestand gegen jede Liberalisierung und Säkularisierung zu sichern; es galt, die Kirche gegenüber allen feindlichen Mächten in eine feste organisatorisch-juridische Stellung zu bringen und ihre hierarchische, streng autoritative, zentralistische Führung zu stärken — es ist die Zeit, in der de Maistre, der Vater des Ultramontanismus, sein Werk *Du' Pape* verfaßte und ein Lamennais dem Papsttum als dem objektivierten göttlichen Verstand die Entscheidung über alle Probleme und Schicksale zuerkennt¹⁸⁷; es galt alle durch Episkopalismus und Febronianismus, durch gallikanische, josephinische, revolutionäre und napoleonische Vorstöße erwachsenen Schäden und Irrungen zu unterdrücken und abzustoßen. Diese defensiv-apologetische Konzentration, wie wir es heißen möchten, war notwendig; sie stellte die Kirche in ihrer dogmatischen Geschlossenheit und Festigkeit wieder ins Bewußtsein der Gläubigen. Sie führt aber auch in bezug auf den allgemeinen Kirchenbegriff, wie er den Gläubigen entgegentrat, also nicht theologisch-analytisch, sondern in praktischer Synthese — zu einer stark juridischen Auffassung, zu einer bewußt, ja manchmal zu einseitig betonten Hervorkehrung des Rechtscharakters¹⁸⁸ neben dem dogmatischen Lehramt — und in der weiteren Folge zur Hochschätzung der mächtigen zentralisierten Verwaltungsorganisation. Der sakramental-liturgische Charakter der Kirche, die Kirche in ihrem Wesen als kultische Heilsanstalt, als Trägerin einer christozentrischen Ganzheit der heiligen Gemeinschaft, als Gefäß des „mystischen Blutumschlags“ der Liturgie (I. Herwegen) — dieses Leben und Lebensprinzip der Kirche trat bei der Ekklesiologie der Restauration und ihrer katechetischen Ausweitung in den Hintergrund. Noch steht das Bewußtsein von der Kirche als dem Corpus Christi mysticum — auch hier noch nicht — im Mittelpunkt des kirchlichen Begriffs und der katholischen Frömmigkeit; und damit fehlt eine der realen Grundlagen für einen Aufbau liturgischen Lebens und Denkens.

begleitend als erklärend? Nicht wahr, dies ist Deine Meinung, wenn Du von einer Erklärung der Messe schreibst? Denn eine Erklärung im eigentlichen Sinn wäre wohl nicht das Rechte.“

¹⁸⁷ Schnütgen a. a. O. 20, wo dann auch der starke Einfluß dieses französischen Katholizismus auf Bischof Andreas Raeß und damit auf Nikolaus Weis u. a. betont wird.

¹⁸⁸ Vgl. z. B. A. Bieler, *Nochmals: Romanität oder Katholizität* (Hochland 28 [1930/1] 2) 263.

10. Zukunftskeime.

Unsere Frage nach dem Verhältnis der Restaurationsgesinnung und -frömmigkeit zur Liturgie hat also eine im wesentlichen verneinende Antwort gefunden. Wir mußten gestehen, daß die Zeit dem Heiligtum der Liturgie zwar nahestand, aber doch nicht den Mut und den Weg fand, in das Heiligtum einzutreten. Wir haben versucht, diese Tatsache aufzuzeigen und auch mit den kulturell-geistigen Grundlagen der Zeit zu erklären. Gerade die letzteren zwingen uns aber auch, das negative Ergebnis wieder einzuschränken und zu bekennen, daß eben diese Zeit der Restauration ein fruchtbarer Boden war für die Keime, aus denen sich später die neue Hinwendung zur Liturgie entwickelte, für die Keime der liturgischen Erneuerung. Sie konnten sich damals noch nicht entfalten, nicht aufblühen und nicht Früchte zeitigen; wir haben die Ursachen für diese Unmöglichkeit beobachtet. Aber sie konnten damals in die Erde gesenkt werden, um zunächst im Verborgenen zu wachsen. Verschiedene Momente kamen einer solchen Vorbereitung zu Hilfe.

In erster Linie war es gerade jene kirchliche Geschlossenheit und Abgeschlossenheit, die alle Kräfte gewissermaßen an sich zog und zum Teil in asketischer Härte die Brücken zur weltlichen Kultur abbrach, um sich gegen die inneren und äußeren Feinde zu festigen und zu wappnen: in diesem dichten Abwehrbereich konnte auch — zunächst mit lokaler Beschränkung — eine Besinnung auf die Kräfte und Werte der Liturgie eintreten, konnte sich der Blick mancherorts auch auf die herrlichen Schätze richten, die in der Tiefe der Mysterienliturgie der Kirche liegen. Und ganz ohne Bedeutung war wohl auch der romantische Zug nicht, der immer noch innerhalb der restaurativen Ära fühlbar ist. Dieser romantische Zug mit seinem nun allerdings gedämpften Drang zur Erfassung des Unsichtbaren und Unfaßbaren, mit seiner Liebe zum Fernen und Vergangenen, er mag, obwohl er mit seinem Subjektivismus zu sehr im Nur-Gemüthhaften, im Gefühlsmäßigen, abgeschwächt dann im Erbaulichen haften blieb — doch eine Art Enthusiasmus für die geheime Realität liturgischen Wesens und für den tiefsten und eigentlichsten Sinn liturgischer Form erzeugt und weitergegeben haben.

Vor allem aber ist diese Zeit durch die Eigenschaft des Historismus Wegebereiterin für die Zukunft geworden. Der Historismus seinerseits ist aber — wir haben schon früher davon gesprochen — wohl auch zum Teil romantischen Ursprungs, jedoch nicht in seiner wissenschaftlichen Form und Fruchtbarkeit. Die Romantik sucht in der Geschichte im wesentlichen Gemüthswerte — und sie kann solche auch in der Geschichte der Liturgie ahnen. Aber „auf dem Stamme des romantischen Subjektivismus, dem das Gegenständliche keinen Problemzusammenhang bedeutet, sondern Anlaß

mystischer Schau und Schauer, unkritischer Intuition, enthusiastischer Prophetie und kühner Phantasien war, konnte eine geisteswissenschaftliche Methode bzw. ein dem geisteswissenschaftlichen Ziel entsprechendes Denkverfahren wahrlich nicht emporwachsen¹⁸⁹. Zu dem ichbetonten Streben in das mystisch gefühlte Dämmer der Vergangenheit, zu dieser Liebe und Begeisterung für die verhüllte Fülle und Bewegtheit des Fernen mußte — auch für die Erkenntnis der Liturgie in ihrer Geschichte — ein objektiveres Moment dazu kommen, das verhindert, die Dinge der Vergangenheit nur mit den wünschenden und täuschenden Augen des Romantikers zu schauen, und das anleitet, die geschichtlichen Formen und Inhalte möglichst in ihrer wirklichen Gestalt und Kraft und Größe zu sehen und zu werten. Diese wissenschaftliche Leistung mußte der Romantik versagt bleiben; sie blieb, auch in der Liturgiegeschichte, der Restauration vorbehalten, weil diese nicht nur die Sehnsucht der Romantik, sondern auch die kritische Klarheit der Aufklärung, das rational-logische Prinzip in ihr Denken und Schaffen hereinbeziehen konnte. Die wissenschaftliche Rückkehr zu den Quellen — wir kennen sie ja auch in der Profangeschichte in jener Zeit, etwa bei den *Monumenta Germaniae historica* —, diese Rückkehr und der Aufbau der Geschichte aus den wissenschaftlich gesichteten Quellen, das unentwegte und opferreiche methodische Arbeiten an diesem ursprünglichen Material, lassen sich ohne die zeitgebundene Vorarbeit der Aufklärung nicht denken, in der Liturgiegeschichte so wenig wie auf anderen historischen Feldern, und gerade die Liturgiegeschichte hat mitten in der Aufklärung schon — wir geben zu, manchmal mit einem allzu rationalistischen Einschlag — ihre Vorgänger und Vorbilder gehabt, wenn die Liturgiereformer wie V. A. Winter oder Anton Selmar oder der weit in die Restauration hineinragende J. B. Hirscher zu den liturgischen Quellen der altchristlichen Kirche hinabzusteigen versuchten. Jetzt, in der Restaurationszeit, konnte diese Vorarbeit mehr positiv, nicht aus einer Opposition, sondern aus einer Bejahung heraus, gleichsam von innen her, aufgenommen und weitergeführt werden, freilich — das dürfen wir nicht vergessen — noch in wissenschaftlicher und monastischer Einsamkeit. Aber es waren Anfänge und es waren Keime, die wir hier gewahren¹⁹⁰. In diesem kulturellen Boden, in dieser religiösen Sphäre wurzelt Dom Guéranger und sein Werk. Der Historismus, der auf anderem Gebiete — der Kunst — ihn wie alle Zeitgenossen zu fesseln und zu einer unfruchtbaren Beharrung zu ver-

¹⁸⁹ Aus dem lesenswerten Aufsatz von F. Borden, *Die deutsche Romantik und die Wissenschaft* (Arch. f. Kulturgesch. 21 [1930]) 67. Mit Recht weist B. auch, wie wir es schon Jb. 9 S. 92 ff. getan haben, den gegen die Aufklärung immer wieder erhobenen Vorwurf des A-historismus zurück (68 ff.).

¹⁹⁰ Vgl. O. Casel O. S. B., Art. *Liturgiewissenschaft* in Rel. in Gesch. u. Geg. III Sp. 1690 und Art. *Liturgische Bewegung* Sp. 1699.

urteilen scheint¹⁰¹, macht ihn zum Ergründer und Verkünder alter religiöser Quellwerte in ihrem ursprünglichen Wesen und in ihrer Kraft für die Gegenwart und Zukunft. Die theologische Innerlichkeit und Tiefe, wie sie etwa durch Sailer, J. A. Möhler, Deutinger geschaffen und vertreten wurde, verband sich so mit romantisch-historizistischem Enthusiasmus und rational-historischem Denken¹⁰², und von hier aus setzt sich dieser Kanal in schmalem, aber ununterbrochenem Laufe fort bis in unsere Tage, bis zum Erwachen der Kirche und ihrer Liturgie in den Seelen.

Die Restaurationszeit konnte ja nur die Keime legen und bergen. Noch war die Stunde nicht reif; andere kirchliche Fragen und Bedürfnisse standen zu sehr im Vordergrund; die Frömmigkeit war noch zu sehr dem Subjektivismus hingegeben. Was aber in jenen Tagen durch die wissenschaftliche Geschichtsarbeit und durch die religiöse Innerlichkeit, was in der monastischen Verborgenheit zu späterem Wachstum in die Erde gesenkt wurde, hat seinen Frühling, sein offenes Blühen erlebt in einer Zeit, die aus innerer Not und innerem Drang heraus sich innerlich gewandelt hatte¹⁰³: in einer Zeit, da die Kirche ihre organisatorische Kräftigung gegen die äußeren Feinde beendet hatte und ihr Antlitz wieder freier tragen konnte, wo die kulturschöpferischen Kräfte des Katholizismus der notwendig überstark betonten, straffgezogenen juristischen Bindung ledig werden und wieder in die Welt hinaus wirken konnten, dagegen aber der feierliche Ruf nach einer metaphysisch wirksamen Bindung sich erhob; in einer Zeit, da die göttliche Vorsehung die Sehnsucht nach den wahren Seinsrealitäten und das Heimweh nach wahrer Gemeinschaft in die Seelen gelegt hat: es ist die Gemeinschaft in der *ecclesia* als dem mystischen Leib Jesu Christi.

¹⁰¹ Wir dürfen annehmen, daß auch für G. „der gotische Stil der Baustil der Jahrhunderte des Glaubens“ ist wie für Lamennais (vgl. L. Ahrens, *Lamennais und Deutschland. Studien z. Gesch. d. franz. Restaur.* Universitas-Arch. 32 [1930] 77). Auf der gleichen Linie liegt es, daß z. B. auch Erzbischof Maurus Wolter von Beuron noch durchaus auf dem Boden der gotizistischen (und nazarenischen) Auffassung der christlichen Kunst stand (vgl. A. Pöhlmann O. S. B., *M. Wolters Anteil an der Stilbildung der Beuroner Kunst* [M. W. zum 100. Geburtstag 1925]).

¹⁰² Vgl. z. B. den Satz Guérangers in einem Brief an Gerbet (L. Ahrens a. a. O. 288): 'Mon but est aussi de faire ressortir l'histoire contemporaine du rationalisme théologique.'

¹⁰³ Das innere Verhältnis zwischen dieser neuen Zeitstruktur und der liturgischen Erneuerung habe ich aufzuzeigen versucht in *Liturgie und Laientum* (Wiederbegegnung usw. [s. o. Anm. 129]) 227 ff. Dazu: *Um die liturgische Erneuerung* (Sonntagsbeil. d. Augsb. Postztg. 1929 Nr. 47).

MISZELLEN

Σωτήρ τῆς οἰκουμένης. Der dankenswerte Aufsatz von Linssen (Jb. 8 S. 1 ff.) belegt unter den antiken Parallelen zu Christus als Weltheiland (32 ff.) den Ausdruck *σωτήρ τοῦ κόσμου* für den Kaisergott (70 f.), dabei auch die Form *σωτήρ τῆς οἰκουμένης*. Sie liegt auch in der Inschrift aus Keos vor, wo Caesar als *σωτήρ τῆς οἰκουμένης* erscheint (IG XII 5, 1 no. 557, vgl. Dornseiff, *Realenc.* III A 1214). Den gleichen Titel hat Carracalla in Epidauros (IG IV 1 ed. min. no. 611 und 612). Von den großen Göttern heißen m. W. nur Asklepios und Apollon so, wie wir aus den von Hiller von Gaertringen soeben veröffentlichten Hymnen aus Epidauros wissen (IG IV 1 ed. min. no. 133 und 135). Von großem liturgischem Interesse ist die Tatsache, daß das Zeichen $\overline{\Gamma}$ dahinter steht, so daß sich folgende hymnische Anaklese ergibt:

Κύριε χαῖρε
κύριε χαῖρε
κύριε χαῖρε
μέγας σωτήρ
[μέγας σωτήρ]
[μέγας σωτήρ]
 (Lücke)
οἰκουμένης σωτήρ
οἰκουμένης σωτήρ
οἰκουμένης σωτήρ.

In 135 sind es Asklepios und Apollon, die als *οἰκουμένης . . . σωτήρες μέγιστοι* bezeichnet werden, und auch hier findet sich das Zahlzeichen der Trigeminat. Dölger, *Sol salutis*² 95 ff. hat auf antike Vorstufen der drei- oder mehrmals wiederholten Anaklesen schon hingewiesen; für die „Trigeminat als sakrale Stilform“ habe ich eine Auswahl aus umfangreichen Materialsammlungen vorgelegt (Studi e Materiali di Storia delle Religioni IV 1928, 198 ff.), die ich hoffentlich einmal vollständig publizieren kann. Die rituelle Triplikation ist ja nur ein Sonderfall von affektiver oder sonst psychologisch bedingter Intensivierung des sprachlichen Ausdrucks, natürlich bei kultischer Verwendung unter entscheidender Mitwirkung der heiligen Dreizahl als solcher. Weil die Antike mit der Trigeminat sparsamer umging als andere Epochen und Sprachen, sind die neuen Beispiele aus Epidauros wertvoll. Um noch einmal auf die „ökumenische“ Ausweitung des Sotertitels zurückzukommen, so ist es nicht unwesentlich, daß sie gerade bei Asklepios erscheint, dem Gegenbild des christlichen Heilands, wobei Gegenbild ja wohl auch ikonographisch genommen werden darf (vgl. meine Bemerkung Philol. Wochenschr. 1930, 984), während für den unbärtigen Christustyp der apollinisch-orphanische zu berücksichtigen ist. Apoll und Asklepios, Vater und Sohn als „Weltheilande“, geben nun vielleicht auch für diese Frage etwas aus.

Otto Weinreich (Tübingen).

Antike und christliche Tempelaufschriften. Folgende Inschrift des 2. Jh. v. Chr. aus dem kretischen Phaistos stand offenbar über dem Eingang des Tempels der Göttermutter:

θαῦμα μέγ' ἀνθρώποις | πάντων Μήτηρ προ(ο)δίκνυντι,
τοῖς δόοις κίγκρητι καὶ οἱ γον|εὶν ἐπέχονται,
τοῖς δὲ π||αρσεβαῖονσι θιῶν γένος ἀντία πρᾶτ(τ)ει.
πάντε|ς δ' εὐσεβίες τε καὶ εὐγλωθ|(τ)οι πάριθ' ἄγνοι
ἔνθεν ἐς | Μεγάλας Ματρὸς ραόν, || ἐνθεα δ' ἔργα
γνώσῃ<θ'> ἀθανάτας ἄξια τῷδε ν|αῶ

(O. Kern, *Orphicorum fragmenta* Nr. 32 B IV). Die Allmutter läßt ihre Kinder ein und verkündet ihnen ein großes Wunder. Den „Heiligen“ unter ihnen d. h. den geweihten Mysten¹, die ihres Geschlechtes d. h. von ihr adoptiert sind², weissagt sie; denen, die sich in das Geschlecht der Götter einschleichen, wirkt sie entgegen. Die Inschrift geht dann in eine Ansprache der Göttin oder vielmehr ihrer Priesterschaft, eine Art Mysterien-*πρόρρησις*³, über: Alle Frommen und „Wohlsprechenden“ d. h. ursprünglich wohl die von Verbrechen Reinen und die griechisch Sprechenden, vielleicht hier aber schon im vergeistigten Sinne die fromm und richtig von der Gottheit Denkenden und Redenden, werden als Reine eingeladen, den gotterfüllten Tempel zu betreten; dort werden sie „gott-erfüllte Werke“ „erkennen“, wie sie eines solchen Tempels würdig sind; das heißt doch wohl: Schau (Gnosis) der Mysterienhandlungen wird ihnen verheißen. Kern hat die Beziehung dieser Inschrift zur kretischen Orphik aufgewiesen⁴; speziell die orphische Vorstellung, daß der Mysterien ein Kind des Himmels und der Erde ist, scheint in Vs. 2 angeklungen; die Anlehnung der orphischen Mysterien in Kreta an den Kult der *Μεγάλη Μήτηρ* ist nach Kern ein echt orphischer Zug⁵.

¹ Vgl. E. Rohde, *Psyche* I³ (1903) 288 A. 1; II 127 A. 1.

² O. Kern, *Orph. fragm.* S. 106: οἱ γονεὶν ἐπέχονται ut mystae in tertio lamellarum [der orphischen Goldplättchen] versu faciunt dicentes: Γὰς υἱός ἡμι καὶ Ὡρανῶ ἄστερόεντος. Ders., *Hermes* 51 (1916) 557 f.: „Die ihre Abkunft nachweisen.“ Vgl. dazu E. Rohde, *Psyche* II 421 ff. über die Adoption durch die Gottheit in der Orphik und in den eleusinischen Mysterien. Vgl. auch O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (1919) 24 f.

³ Vgl. Casel a. a. O. 14; F. J. Dölger, *Sol salutis*² (1925) 288 ff. Nur ist die *πρόρρησις* hier positiv gewendet, während sie gewöhnlich ausschließend ist. Die Worte *εὐσεβίες* und *εὐγλωθοι* entsprechen wohl ursprünglich der *πρόρρησις*, die die Verbrecher (Mörder) und Barbaren ausschließt; vgl. Libanius, *or. Corinth.* 19 οὗτοι γὰρ τὰ τ' ἄλλα καθαροὶς εἶναι τοῖς μύσταις ἐν κοινῇ προαγορεύουσιν, ὅλον τὰς χεῖρας, τὴν ψυχὴν, τὴν φωνὴν Ἑλλήνας εἶναι κτλ. Isokrates IV 57 *Εὐμολπίδαι* . . . ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων τοῖς βαρβάροις εἶργεσθαι τῶν ἱερῶν ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις προαγορεύουσιν. Kelso bei Origenes, *c. Cels.* III 59 οἱ μὲν γὰρ εἰς τὰς ἄλλας τελετὰς καλοῦντες προκηρύττουνσι τὰδε· ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν σύνετος κτλ. Vgl. auch Aristophanes, *Frösche* 854 ff. *εὐφημεῖν* χρὴ ἀξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσι, ὅστις ἀπειρος τοῶνδε λόγων καὶ γνώμην μὴ καθαρῆύει κτλ.

⁴ O. Kern, *Orphiker auf Kreta* (*Hermes* 51 [1916] 554—569) 557 ff. *Orphic. fragm.* a. a. O.

⁵ *Hermes* a. a. O. 561. Ebda 562 über den *Θρονισμός* der Mysten nach dem Vorbild der auf dem Weltenthron sitzenden Göttin. S. 563 Hinweis auf das Zeugnis aus den 'Kretern' des Euripides (fr. 472 Nauck²) für den Zusammenhang der Großen Mutter in Kreta mit den orphischen Mysterien: ἀγνόν δὲ βίον τέτων ἐξ ὁ

Die Sylloge Palatina hat uns folgendes Epigramm bewahrt, das nach dem Lorsch Codex Vat. Pal. 833 an der römischen Kirche S. Lorenzo in Damaso stand:

Quisquis plena deo mysteria mente requiris
huc accede, domus religiosa patet.
haec sunt tecta pio semper deuota timori
auditumque deus commodat hic precibus.
ergo letiferos propera conpescere sensus,
iam propera sacras laetus adire fores,
ut transacta queas deponere crimina uitae
et quidquid scelerum noxius error habet...

(*Damasi epigrammata, accedunt pseudodamasiana*... rec. M. Ihm Nr. 103 unter den Pseudo-Damasiana). Auf dem Türsturz derselben Kirche stand der Vers:

Cunctis porta patet, quis porrigit ubera mater
(ebda Nr. 56*, von J. B. de Rossi für des Damasus selbst würdig gehalten). Dazu gehört noch die Widmunginschrift Nr. 55 Ihm.

Auch hier wird eingeladen, ein Kulthaus (*domus religiosa*) zu betreten und dort die „gotterfüllten Mysterien“⁶ zu finden, durch die das alte Leben der Sünde abgelegt und ein neues Leben in Gott begonnen wird; nicht rein inneres Gebet, sondern nur die in dem Gotteshause zu vollziehenden Kultakte können damit gemeint sein. Die Bildersprache der Türsturzinschrift bezeichnet diese Mysterien als die Milch der „Mutter“, was nach der alten Terminologie nur die Kirche als die Mutter der Gläubigen bedeuten kann⁷.

Auf beiden Seiten haben wir also eine Mutter, die zu einem göttlichen Leben ruft, das aus kultischen Mysterien fließt, durch die der Mensch zu einem Kinde der Mutter⁸ und zu einem Geheiligten wird. Aber während in der

Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, | καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας | τοὺς ὁμοφαγοὺς
δαίτας τελέσας | μητρὶ τ' ὀρεῖφ δᾶδας ἀνασχῶν | καὶ Κουρήτων | βάκχος ἐκλήθην
δοσιωθεὶς.

⁶ Griechisch: τὰ ἔνθεα μυστήρια, vgl. in der kretischen Inschrift ἔνθεα ἔργα.

⁷ Vgl. etwa Clemens Alex., *Paedag.* I 6 § 42 p. 115 Stählin: ... μία δὲ μὴν γίνεται μήτηρ παρθένος· ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν. γάλα οὐκ ἔσχεν ἡ μήτηρ αὐτὴ μὴν, διὸ μὴν μὴ γέγονεν γυνή, παρθένος δὲ ἅμα καὶ μήτηρ ἐστίν, ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος, ἀγαπητικὴ δὲ ὡς μήτηρ, καὶ τὰ αὐτῆς παῖδιά προσκαλουμένη ἁγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφῶδει λόγῳ... Tertullian, *de baptismo* 20 zeigt, daß die Gleichung *mater* = *ecclesia* so geläufig war, daß man sie gar nicht durch Beisätze zu erklären brauchte: *cum . . . primo manus apud matrem cum fratribus aperitis . . .* (von dem ersten Gebete der Täuflinge zusammen mit der Gemeinde). Zu dieser Stelle vgl. Fr. J. Dölger, *Antike u. Christent.* 2 (1930) 142 ff., wo weitere Belegstellen. Über Tertullian speziell: K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians* (Forsch. z. chr. Liter.- u. Dogmengesch. VI [1907]) 88 ff.: *Die Heilsbedeutung der Kirche als Mittlerin der Gnade — mater ecclesiae*. Siehe ferner Fr. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum* (Röm. Qu.-Schr. 24, Suppl.-Heft 1930) 108 f.

⁸ S. Anm. 2. Die orphischen Mysten sagen: Γῆς παῖς εἰμὶ καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον (Kern, *Orph. fragm.* Nr. 32 A Vs. 6 f.). Man vgl. damit u. a. die Pektoriosinschrift: Ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος... Durch die Mysterien der Taufe und Eucharistie werden die christlichen Mysten zu einem göttlichen Geschlecht, aus Gott und Christus gezeugt. Daß dies zugleich die

ketischen Inschrift eine kosmisch aufgefaßte Göttin und Göttermutter die Einladende ist, steht auf christlicher Seite die „Mutter Kirche“, nicht eine konkrete Göttin, sondern die pneumatische Braut Christi, die Gemeinschaft aller in das Christumysterium Eingeweihten, die das Leben ihres Bräutigams an ihre neuen Glieder weitergibt. Bei aller Verwandtschaft der Formensprache und des rituellen Ausdrucks besteht also ein gewaltiger Unterschied zwischen diesen beiden Inschriften, die uns die Kontinuität antiken gottesdienstlichen Brauches und zugleich die Erhöhung der religiösen Gedanken durch das Christentum deutlich vor Augen stellen.

Odo Casel OSB (Maria Laach).

Kindschaft der Kirche gegenüber bedeutet, zeigt Clemens Alex. an der Anm. 7 zitierten Stelle, wo es heißt, nachdem die *μήτηρ ἐκκλησία* gepriesen ist: *ὁ τῶν ἁγίων λοχευμάτων, ὁ τῶν ἁγίων σπαργάνων· ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεύς . . .*

Tempel und Tempelkult der Juden in der frühen Makkabäerzeit. A. Der Judentempel zu Leontopolis. Durch die Verfolgung der gläubigen Juden zur Zeit des Antiochos Epiphanes wurde nicht nur der Tempel Jerusalems geplündert und entweiht, sondern auch die rechtmäßige Linie der Hohenpriester beseitigt. Nach etwa drei Jahren behaupteten sich allerdings die Rechtgläubigen unter der Führung des Judas Makkabäus, gewannen den Tempel wieder und erneuerten dort den Gottesdienst. Zu dieser Zeit (164 v. Chr.) war jedoch der Hohepriester Onias III. schon seit sieben Jahren tot, nämlich seit Anfang der letzten Jahreswoche des Daniel, die eben diese zwei Ereignisse als Anfangs- und Endtermin hat (171—164). Meuchlings war der edle Onias, der „Gesalbte“, vom Staatsminister Andronikos ermordet worden, wie das Makk. II 4,32 ff. berichtet. Dies wird durch einen in den Werken des Flavius Josephus enthaltenen Bericht bestätigt, der dann weiter erzählt, daß dessen Sohn, der junge Onias, später den Tempel zu Leontopolis gründete, um so die Ansprüche seiner Familie auf das Hohepriesteramt zur Geltung zu bringen. Zu Jerusalem selbst fungierten nämlich seit 151 die Makkabäer, zuerst Jonathan und dann Simon, als Hohepriester, bis dieses Amt mit dem Fürstentitel in ihrer Familie erblich wurde.

Diese Entstehungsgeschichte des ägyptischen Judentempels ist vielfach beanstandet worden, hauptsächlich deshalb, weil Josephus selbst noch eine andere Version bietet, wonach Onias III. gar nicht den Judenfeinden zum Opfer gefallen wäre, sondern sich nach Ägypten gerettet hätte und Gründer des dortigen Tempels gewesen wäre¹. Somit wären die Berichte im Buche Daniel sowie in II Makk. falsch; höchstens könnte man Daniel dadurch retten, daß man seine Weissagung nicht als makkabäisch-messianisch, sondern als rein messianisch auffassen würde. Aber da auch dies schwerlich geht², erscheint es angebracht, die Oniasberichte näher zu überprüfen.

¹ S. den „Bericht a“ unten. Ihm gibt Wellhausen recht; s. seinen Aufsatz *Über den geschichtlichen Wert des 2. Makkabäerbuches*, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1905, 126 f. Dieselbe Ansicht vertritt neuerdings B. Motzo, *Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-ellenistica* S. 180—186 (Band V der *Contributi alla Scienza dell' Antichità* [Firenze 1924]).

² Vgl. Goettsberger, *Das Buch Daniel* (1928) 75 f.

Wie oben angedeutet, zerfallen diese Berichte in zwei Klassen, je nachdem sie Onias III. oder aber Onias IV. zum Gründer des Tempels zu Leontopolis machen.

a) Onias III. als Gründer.

Diese Fassung der Geschichte sei zuerst behandelt, da Josephus sie zuerst geschrieben bzw. abgeschrieben hat. Er bringt sie nämlich im letzten Kapitel seines *Jüd. Krieges* (7, 10, 2f.), während seine sonstigen Oniasberichte in seinen *Altertümern der Juden* stehen, die er bekanntlich erst später verfaßte. Der erste Bericht führt aus: Onias, der Sohn Simons (= Simon II.), flüchtete sich vor Antiochos (Epiphanes) und kam nach Alexandrien. Er versprach dem König Ptolemaios, er werde alle Juden für ihn gewinnen, wenn er den Bau eines Judentempels in Ägypten gestatte. Der König willigte ein, und Onias erbaute im Nomos von Heliopolis „einen Tempel, nicht wie jenen zu Jerusalem, sondern mehr turmartig“. Der Altar allerdings soll dem der jüdischen Hauptstadt nachgebildet worden sein; aber anders war wiederum der Leuchter: einfach eine goldene Hängelampe! Der Bericht schließt mit einem Hinweis auf Is. 19, 18 ff., der von einem Tempel der Juden in Ägypten weissagt. Dadurch sollte der Neubau gerechtfertigt werden.

b) Onias IV. als Gründer.

In den *Altertümern* des Josephus geht der zugrunde liegende Bericht von dem Faktum aus, daß Onias III. zur Zeit der Verfolgung gestorben ist. Somit soll der Gründer des neuen Tempels dessen Sohn sein.

Zunächst (*Altert.* 12, 5, 1) sagt Josephus: „Um diese Zeit (Aufkommen des Epiphanes) starb Onias der Hohepriester, und sein Bruder Jesus (der sich Jason nennen ließ) erhielt das Hohepriesteramt; denn der von Onias zurückgelassene Sohn war damals noch ein kleines Kind. An geeigneter Stelle werden wir dem Leser alles berichten, wie es diesem Kinde erging.“

Dieses Versprechen wird auch gehalten. Buch 13, 3, 1—4 lesen wir, daß der Sohn des Onias, des Hohenpriesters, sich nach Ägypten geflüchtet hatte und in Alexandrien wohnte. Um sich ewigen Ruhm zu verschaffen, erbat er sich schriftlich von Ptolemaios Philometor und seiner Gemahlin Kleopatra die Erlaubnis, einen Tempel zu bauen und dort Priester und Leviten anzustellen. Sein Brief folgt in extenso sowie die Antwort des Königs und der Königin. Der Wortlaut ist tendenziös etwas entstellt, erstens durch die Betonung, daß der neue Tempel an der Stelle eines eingefallenen Heidentempels erstand, und zweitens durch die vom König ausgesprochene Verwunderung, daß ein solcher Ort dem (Juden-)Gott angenehm sein könne. Aber was den Tempelbau selbst anlangt, sagt Onias, er wolle ihn nach dem Muster des Gotteshauses zu Jerusalem anlegen und aufbauen, und auch so groß.

Josephus fügt hinzu: Der Tempel „wurde tatsächlich wie jener zu Jerusalem gebaut, aber kleiner und ärmer“. Auch 12, 9, 7, wo Josephus eine Zusammenfassung des Berichtes b bringt, sagt er, der neue Tempel sei dem Heiligtum in Jerusalem ähnlich.

Aber wie verhielt es sich eigentlich mit diesem Tempel in Ägypten? Er stand im Nomos von Heliopolis, und es wurde dort die jüdische Liturgie bis nach der Zerstörung Jerusalems unter Titus gefeiert. Dieser ließ den ägyptischen Tempel schließen, der dann in Verfall geriet. Vor einigen Jahrzehnten standen noch Teile der Mauern und Pfeiler, doch wurden auch diese von den Eingeborenen zerstört. Zum Glück aber machte der englische Forscher Flinders Petrie 1905 Nachgrabungen an dieser Stelle — d. h. zu Tell-Jehudije, etwa 25 km nördlich von Heliopolis — und erkannte in den Umrissen des Heiligtums eine kleinere, aber genaue Nachbildung des Tempels zu Jerusalem, ja, des ganzen Tempelberges und seiner Umgebung³.

Nach diesem hervorragenden Archäologen erklären sich an Ort und Stelle die scheinbaren Widersprüche der Berichte des Josephus von selbst. Das gilt vor allem von dem auffallenden Turmbau in Bericht a, der einfach der Burg am Norden des Tempels entspricht. Aber die dort berichtete Abschaffung des siebenarmigen Leuchters muß immerhin als widergesetzlich befremden. Nach wie vor stehen sodann Onias III. und IV. unversöhnt einander gegenüber. Es ist also noch die Wahl zu treffen, und dabei verdient der Bericht a nicht den Vorzug. Nicht ohne Grund vertrat Josephus in späteren Jahren die Ansichten des Berichtes b.

Bericht a macht Onias III. zum Gründer. Seine Hauptstütze in diesem Punkte ist talmudisch⁴, aber nur insofern, als der Gründer „Onias ben Simon“ genannt wird. Und dies kann von Bericht a herrühren. Vertreter dieser Ansicht ist schließlich noch Theodor von Mopsuestia (in Ps. 55).

Diesem steht der bewährte Bericht b gegenüber sowie II Makk. und sicherlich auch Daniel. Sie verdienen unbedingt den Vorzug, und es darf als erwiesen gelten, daß einerseits Onias IV. den Tempel zu Leontopolis baute, und daß andererseits sein Vater Onias III. als Martyrer starb, ein Opfer seiner Treue zum Glauben und seiner Verteidigung von Tempelgut⁵.

B. Der Tempeldienst zu Jerusalem.

In den Makk. wird hauptsächlich von Kriegen und Kriegsgerüchten erzählt, die den jüdischen Gottesglauben sowie Judaea und vor allem das Zentralheiligtum zu Jerusalem zunächst fast völlig vernichteten, dann aber durch einen gottgewollten Umschwung das Volk der Juden und ihre Heiligtümer in neuer Pracht erstrahlen ließen. Will man aber das normale Leben der Juden in diesem 2. vorchr. Jh., das traute Hauswesen, den Zustand des Handels und des Unterrichts kennenlernen, so schlage man das Buch Jesu Sirach auf. Es entstand bekanntlich in Palästina um 190–180 v. Chr. und wurde um das J. 132 vom Enkel des Verfassers mit etlichen Änderungen ins Griechische übersetzt. Es überbrückt also einigermaßen die ganze Periode, die I. Makk. behandelt, und steht diesem Buch philologisch oftmals sehr nahe.

Was ist nun aus ihm für den Tempeldienst zu gewinnen? Vor allem verdient Kp. 50, 1–24 unsere Aufmerksamkeit wegen der Schilderung des Hohenpriesters Simon und seines „Hochamtes“; sodann seine Äußerungen:

³ Vgl. Fl. Petrie, *Hyksos & Israelite Cities* (1906) Chap. IV: *The Temple of Onias*, 19–27; Schuster-Holzhammer, *Handbuch zur bibl. Gesch.* 8 (1925) 261; 777.

⁴ *bab. Menachott* 109^b, *jer. Ioma* VI, 3.

⁵ II Makk. 4, 32–34.

über Opfer verschiedenster Art, über Unterstützung der Geistlichen, und drittens über seine katechetische Schule.

a) Feierliche Opferhandlung.

Simon II. war Sohn von Onias II. und Vater des oben erwähnten Onias III. Er war Hohepriester bis zu seinem Tod um 181 v. Chr.; somit bildet Kp. 50, 1—24 eigentlich einen Nachruf auf ihn⁶.

50, 1 Groß unter seinen Brüdern und seines Volkes Ruhm

War Simeon, Sohn des Jochanan (= Onias), der (Hohe)priester;

Der da in seiner Zeit das (Tempel)haus ausbesserte

Und in den Tagen sein das Heiligtum befestigte.

Dieser Vs. schließt sich gedanklich an Vs. 13 des vorhergehenden Kapitels, wo von der Bautätigkeit des Nehemias die Rede war. Vs. 2—4 schildern seine weitere Fürsorge für Stadt und Volk.

5 Wie herrlich war er, so er vom Zelt ausschaute

Und von hintern Tempelvorhang trat hervor⁷!

6 Wie Sternenglanz inmitten Wolken

Wie der Vollmond zum (Nisan)fest . . .

11 (So war er,) wenn er das Ehrenkleid anzog,

Mit Prachtgewändern sich bekleidete.

Wenn er den hehren Altar bestieg

Und Glanz der Tempelumfriedung verlieh.

12 Wenn er die Opferstücke von den Brüdern nahm,

Am Altarherde stehend,

Ein Bruderkranz umringte ihn

Wie junge Zederbäume am Libanon.

Und es umgaben ihn wie Pappeln in dem Wadi

13 Die Söhne Aarons all in ihrer Pracht.

In ihren Händen hielten sie die Jahveopfer

Vor der Vollversammlung Israels,

14 Bis der Altar ganz hergerichtet war

Und die Holzstöße des Gottes(opfers) gut geordnet.

15 Dann mit der Hand nahm er die Opferschale,

Machte mit Traubenblut Libation,

Goß es am Fuße des Altares aus:

Ein lieblicher Wohlgeruch dem Allerhöchsten!

Dieser letzter Vs. fehlt im Hebräischen. Sodann bliesen die Priester in die Trompeten; alle Gläubigen fielen auf ihr Angesicht und beteten Gott an. Es wurden Psalmen gesungen, und dann betete das Volk. Als dann die Opfer verbrannt waren, wandte sich der Hohepriester zum Volke:

20 Dann stieg er nieder und erhob die Hände

Über die Vollgemeinde Israels.

Und Jahves Segen war auf seinen Lippen,

Hochfeierlich sprach er seinen Namen aus.

21 Dann fielen sie zum zweiten Male nieder

Das ganze Volk vor (Gottes) Angesicht.

Vielleicht sprach Simon den herkömmlichen Segensspruch Num. 6, 24—7.

⁶ Folgende Übersetzung ist z. T. aus Rießler entlehnt, aber mit viel engerem Anschluß am Hebr.

⁷ Am Versöhnungstag.

Vielleicht sind aber eher die gleich folgenden Vs. in seinen Mund zu legen:

- 22 Preiset nun Jahve, den Gott Israels,
 Der Großes wirkt auf Erden,
 Der dem Menschen vom Mutterleib an Wachstum gibt
 Und seiner Güte gemäß mit ihm verfährt!
 23 Mög' er euch Herzensweisheit schenken
 Und mit (dem Segen des) Friedens unter euch wohnen!

Wozu der Sängerschor wohl geantwortet hat:

- 24 Sein Wohlgefallen sei mit Simon ständig.
 Er sichere für ihn den Bund mit Phinees!
 Keiner Ausrottung soll er anheimfallen
 Noch sein Samen, solange der Himmel steht!

Das bildet ein feierliches *Et cum spiritu tuo* zum *Pax vobis* des Hohenpriesters. In der Septuaginta verschwindet in diesem Vs. alle Erwähnung des Simon sowie der Phinees-Linie, da zur Zeit der Übersetzung dieses Buches die Hasmonäer erbliche Hohepriester geworden waren⁸.

Diese Schilderung einer Opferfeier scheint vollständig zu sein; man darf sich aber fragen, ob der Hohepriester kein Gebet sprach, als er das Opfer weihte.

In den Psalmen wird vielfach auf die Opfer Rücksicht genommen; aber wohl keiner ist ein eigentliches Opfergebet. Das gilt auch von dem langen Gebet Salomons (I Kön. 8, 22—61), das er zwar kurz vor der Schlachtung der Opfertiere verrichtete, worin aber die Opfer gar keine Erwähnung finden. Auch bei der großen Opferfeier des Ezechias (II Chron. 29, 20—30) ist von einem Begleitgebet nicht die Rede. Höchstens lesen wir in Tamid 7, 3, daß bei (oder gleich nach?) der Weinspende die Leviten einen Psalm sangen.

Hingegen besitzen wir in II Makk. 1, 24—29 im „Gebet des Nehemias“ ein eigentliches Opfergebet. Mit fünfzehn feierlichen Epitheta ruft er Gott an, „der du Israel aus aller Not befreit hast“, und fährt dann fort (Vs. 26): *πρόσδεξαι τὴν θυσίαν ὑπὲρ παντὸς λαοῦ σου Ἰσραὴλ, καὶ διαφύλαξον τὴν μερίδα σου καὶ καθάριασον*. 27. *Ἐπισυνάγαγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν, ἐλευθέρωσον τοὺς δουλεύοντας ἐν τοῖς ἔθνεσιν* . . . 29. *Καταφύτευσον τὸν λαόν σου εἰς τὸν τόπον τὸν ἁγίον σου, καθὼς εἶπεν Μωϋσῆς*. Diese griechische Fassung des Gebetes gehört möglicherweise noch dem 2. Jh. v. Chr. an; das Original war wohl aramäisch und stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus den *Denkwürdigkeiten des Nehemias*, die im folg. Kap. (II Makk. 2, 13) Erwähnung finden⁹.

Aus Vs. 23 und 31 geht unzweideutig hervor, daß dieses Gebet während der Verbrennung der Opferstücke verrichtet wurde. Es mag also sein, daß auch die Priester bei den gewöhnlichen Opfern im Tempel Opfergebete sprachen.

⁸ Wie die Hasmonäer strebten, wenigstens „dem Geiste nach“ als Nachkommen des Phinees zu gelten, ersieht man aus I Makk. 2, 26; 54, wo vom Phinees-eifer des Mattathias die Rede ist. — Auch Riebler streicht alle Erwähnung von Simon und Phinees im Texte oben (Vs. 24), und vor ihm behauptete rundweg A. Jansen: „met Simeon' is zonder twijfel niet oorspronkelijk“. *Het Boek Ecclesiasticus* (1905) 222. Anders aber W. O. E. Oesterley zur Stelle in Gore, *A New Commentary on Holy Scripture*, Part II, Apocrypha (1928). Vgl. auch Ecclus 45, 23 f. (Hebr.).

⁹ Ob diese Nehemiasgeschichte nicht ursprünglich eine Esdrasgeschichte war? Bekanntlich entstand in der jüdischen Überlieferung oftmals eine Verwechslung der Rollen des Esdras, des Zerubbabels und des Nehemias.

b) Das Verhalten den Opfergaben gegenüber.

Der Siracide ist ein „Weisheitslehrer“ und betont:

32, 1 Wer das Gesetz befolgt, bringt viele Opfer dar;
Dankopfer weiht, der die Gebote hält.

2 Wer Liebe übt, bringt Speiseopfer dar;
Almosen spenden, heißt Lobopfer weihen...

Jedoch kann er auch real denken: ja, solche Tugendübung gilt als „entfernte Vorbereitung“ für das eigentliche Opfern. Ben Sirach fährt nämlich fort:

6 Auf den Altar möge das Opfer des Gerechten Fett bringen;

Es steige als Duft vor dem Allhöchsten!

8 Durch all dein Tun verherrliche (Gottes) Angesicht¹⁰

Und frohen Mutes weihe ihm die Zehnten.

Von Erstlingen und Zehnten ist I Makk. 3, 42 die Rede; diese brachten die frommen Juden — zu einer Zeit, wo die Syrer den Tempel Jerusalems inne hatten — in Maspha zusammen. Als dann Judas der Makkabäer den Tempel wiedergewonnen hatte, brachte er einen Teil der reichlichen Beute nach Jerusalem: „Gottes Anteil“ (Num. 31, 28). Vgl. II Makk. 8, 31.

Im II Makk. ist weiterhin von Sühnopfer für Verstorbene die Rede; vgl. die berühmte Stelle 12, 43—45. Es darf nicht Wunder nehmen, daß Sirach solche Opfer nicht erwähnt; er war nämlich den Apokalyptikern gegenüber sehr zurückhaltend. Rätselhaft ist sein Spruch:

41, 4 (Sei es eine Frage) von tausend, hundert oder zehn Jahren,

Erhält man doch (sein Leben) nicht zurück im Scheol.

Und trotzdem ist er nicht auf das „Diesseits“ beschränkt; sagt er doch:

40, 11 Was aus der Erde stammt, kehrt alles dorthin zurück;

Was von der Höhe, sucht die Höhe wieder.

c) Die Schule des Ben Sirach.

Der Siracide spricht selbst von seinem Beth-Midrash am Ende seines Werkes. Kp. 51, 13—22 schildert er anschaulich, wie er von Jugend auf die Weisheit zu erlangen suchte; im Benediktinerorden wird diese Stelle (in erweiterter altlateinischer Form) sehr passend als Epistel am Feste des hl. Maurus (15. I.) gelesen. Ja es steht dort auch (in übertragenem Sinne) der folgende, gleich zu besprechende Passus 23—30.

Im folgenden wirbt nämlich Ben Sirach um Schüler:

23 Kommt her zu mir, Einfältige,

Und weilet im Hause meiner Lehre!

25 Ich öffne meinen Mund und halte Vortrag über sie;

Erwerbet euch die Weisheit ganz umsonst.

Diese Lehre hat er dann in seinem großen Werk auch fixiert; aber nicht nur für junge Studenten, sondern auch für die schon ausgebildeten Juden, um sie in einem gesetzestreuen Lebenswandel zu befestigen. Das bezeugt ausdrücklich der Enkel des Verfassers im Vorwort. Er schrieb auch: *ὅπως οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἔργοι γινόμενοι πολλὰ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσι διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως.*

Es läßt sich denken, wie überaus wertvoll ein solches Werk sein mußte, wenn einmal der Sturm der makkabäischen Verfolgung ausgebrochen war. Die offizielle Tora und die Schriften der Propheten wurden von den Syrern

¹⁰ Oder vielleicht besser: „Laß heiter sein dein Angesicht.“

allerorts verbrannt oder zerrissen. Leichter konnte ein Buch wie das Ben Sirachs unberücksichtigt bleiben und sein gutes „apostolisches“ Werk fortsetzen.

Daß auch außerhalb Jerusalems ähnliche, wenn auch bescheidenere „Lehrhäuser“ bestanden haben, ist nicht sicher. Da aber das Synagogenwesen damals längst angefangen hatte¹¹, können ganz gut in Verbindung damit Schulen entstanden sein.

Hugo Bévenot OSB (Weingarten).

¹¹ Wahrscheinlich schon z. Zt. von Esdras-Nehemias und jedenfalls noch in der Perserzeit. Für Ägypten steht sodann fest, daß „die Synagogen (προσευχαι) der Juden schon seit dem 3. Jh. durchs ganze Land zerstreut waren“; vgl. Mitteis u. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde* I 1 (1912) 112; s. auch 24. Auf Synagogen bezieht sich Ps. 73,8 nach Aquila und Midrasch; vgl. auch Job 30, 22; Aboth 1, 4 und Apg. 15, 21.

Die liturgischen Texte aus Exodus und Leviticus im Lichte der neuen römischen Vulgata-Ausgabe. Das Werk der Päpstlichen Vulgata-Kommission interessiert nicht nur den Exegeten, auch den Freund der Liturgie kann es nicht gleichgültig lassen. Gewiß ist der von der Kommission herausgegebene Text nicht ohne weiteres schon als derjenige zu betrachten, mit dem sich die Kirche identifiziert. Aber natürlich werden die Vorschläge der Kommission, welche in den bis jetzt erschienenen und künftig erscheinenden Bänden vorgelegt werden, maßgebenden Einfluß haben, wenn dereinst der Text festgestellt wird, den die Kirche als normativ betrachten wird. Es wird aber dann kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieser neue textus officialis ebenso in die Liturgie eingeführt werden wird, wie das seinerzeit mit dem der Editio Clementina geschah. Dann werden sich alle, die mit der Pflege der Liturgie zu tun haben, an eine neue Textform gewöhnen müssen. Es dürfte daher schon jetzt nicht ohne Interesse sein, sich die Frage vorzulegen, in welchem Umfang das vermutlich der Fall sein wird.

Dem 1926 erschienenen ersten Band der neuen Ausgabe der Vulgata, welcher die Genesis enthielt, ist 1929 ein neuer gefolgt, der den Text von Exodus und Leviticus bringt¹. Beide verdanken wir Dom Henri Quentin, Benediktiner der Abtei Solesmes. Im Folgenden sollen nun die Texte aus Exodus und Leviticus, welche in die Liturgie Aufnahme gefunden haben, auf die Abweichungen von der uns gewohnten Form hin untersucht werden. Jedoch sollen die nur in Versikeln und Responsorien verwendeten Texte unberücksichtigt bleiben; nur das Canticum Moysis und die als Lektionen in Brevier und Missale verwendeten Perikopen kommen in Betracht. Es sei gestattet, zunächst die von dem bisherigen Texte abweichenden Lesarten zusammenzustellen; danach soll in ihre Besprechung eingetreten werden².

¹ *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgataem Versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI cura et studio monachorum Sancti Benedicti Commissionis Pontificiae a Pio PP. X institutae sodalium praeside Aidano Gasquet S. R. E. Cardinale edita. Libros Exodi et Levitici ex interpretatione Sancti Hieronymi cum variis capitulorum seriebus recensuit D. Henricus Quentin, monachus Solesmensis (Romae, typis polyglottis Vaticanis, MDCCCXXIX).*

² Ich stelle die Lesart der Clementina voran; dahinter, durch : getrennt, den Text Dom Quentins.

I. Ex. 3, 1—15 (= lectiones in Dom. IV. Quadrag.).

- v. 1. soceri sui: cognati sui.
- 5. calceamentum: calciamentum.
appropies: adpropies.
- 6. et (vor „Deus Iacob“): omitt.
- 7. afflictionem: adfflictionem.
- 8. ut liberem...educam: ut liberarem...educerem.
Chananaei et Hethaei et Amorrhaei et Pherezaei et Hevaei et Iebusaei:
Chananei et Etthei et Amorrei Pherezei et Evei et Iebusei.
- 9. afflictionem: adfflictionem.
- 11. dixitque: dixit.
sum ego: ego sum.
- 12. ego ero: ero.
populum meum: omitt. meum.
- 15. in generationem et generationem: in generationem et generationem.

II. Ex. 12, 1—11 (= lectio in Parasceve; prophetia 9. in Sabbato Sancto).

- v. 2. mensium: so liest auch Quentin; nach den Handschriften wäre jedoch zu lesen: mensuum.
- 3. dicite eis: dicite ad eos.
- 4. domui suae: domui eius.
- 7. sanguine eius: omitt. eius.
- 10. quidquam ex eo: ex eo quicquam.
- 11. (renes vestros) accingetis et calceamenta (habebitis): accingetis calciamenta (habebitis).

III. Ex. 13, 1—13 (= 1. lectio in festo Purificationis B.M.V.).

- v. 3. Chananaei etc. = 3, 8.
- 9. et ut lex Domini semper sit in corde vestro: omitt. sit.
- 11. Chananaei: Chananei.
tibi eam: eam tibi.
- 12. quidquid: quicquid.

IV. Ex. 14, 24—15, 1 (= prophetia 4. in Sabbato Sancto, 2. in Vigilia Pentecostes).

- v. 28. nec unus: ne unus.

V. Ex. 15, 1—19 (Canticum Moysis).

- v. 6. (dextera tua, Domine) magnificata est in virtute: magnifice in virtute.
- 7. adversarios tuos: adversarios meos.
sicut stipulam: ut stipulam.
- 11. laudabilis, faciens mirabilia: laudabilis et faciens mirabilia.
- 14. ascenderunt: attenderunt.
- 16. irruat: inruat.
- 19. eques: equus

VI. Ex. 15, 27—16, 7 (= lectio in benedictione Palmarum).

- v. 15, 27. filii Israel: omitt.
Helim: Elim (so auch 16, 1).

16, 3. filii Israel ad eos: ad eos filii Israhel.

panem: panes.

eduxistis: so auch Quentin, obwohl die Mehrheit seiner Haupthss. eduxisti hat.

4. tentem: temptem.

5. die autem sexto: die autem sexta.

VII. Ex. 20, 12—24 (= lectio in feria IV
p. Dom. III Quadrag.).

v. 18. lampades: lampadas.

22. sim: sum.

23. non facietis deos...: non facietis mecum deos...

VIII. Ex. 23, 20—23 (= lectio 1., capitulum et epistola
in f. Ss. Angelorum Custodum).

v. 20. angelum meum: omitt. meum.

in locum: ad locum.

21. peccaveris: peccaveritis.

22. affligam affligentes: affligam adfligentes.

IX. Ex. 24, 12—18 (= lectio in feria IV Quat. Temp.
in Quadrag.).

Dieser Abschnitt weist gegenüber der Clementina keine Varianten auf.

X. Lev. 12, 1—8 (= 2. et 3. lectio in festo Purificationis B. M. V.).

v. 1. locutusque est: locutus est.

2. immunda: inmunda (= v. 5).

4. (purificationis) suae: eius.

5. hebdomadibus: ebdomadibus.

6. (purificationis) suae: eius.

7. orabit: rogabit.

masculum aut feminam: masculum ac feminam.

8. columbarum: columbae.

XI. Lev. 19, 1—2, 11—19, 25 (= epistula fer. IV
p. Dom. Passionis).

v. 12. periurabis: peierabis.

15. non consideres: ne consideres.

16. in populo: in populis.

17. non oderis: ne oderis.

18. non quaeras: non quaeres.

teipsum: temetipsum.

XII. Lev. 23, 9—14 (= lectio in Sabbato Quat. Temp.
Pentecostes).

v. 12. immaculatus: inmaculatus.

XIII. Lev. 26, 3—12 (= lectio in Sabbato Quat. Temp.
Pentecostes).

v. 5. apprehendet: adprehendet.

8. gladio in conspectu vestro: in conspectu vestro gladio.

12. Deus vester: vester Deus.

Ganz allgemein gilt die Bemerkung: statt der Form *Moyses*, die wir von der Clementina her gewohnt sind, bietet die neue Ausgabe durchgängig *Moses*; ebenso schreibt sie konsequent *Israhel* an Stelle der uns geläufigen Orthographie *Israel*.

Bevor wir in die Würdigung der Varianten der Ausgabe Dom Quentins eintreten, mag ein kurzes Wort über die Methode, durch die der Text gewonnen wurde, am Platze sein. Durch ein Verfahren, dessen Schilderung im einzelnen hier zu weit führen würde, ist der Herausgeber zu dem Ergebnis gelangt, daß zur Textherstellung drei Hss. als grundlegend in Betracht kämen, nämlich der Codex Turonensis S. Gatiani (= G) saec. VI.—VII. als Hauptvertreter der spanischen Textgestalt, der Amiatinus (= A) saec. VII.—VIII. als vornehmster Repräsentant der Rezension Alcuins und der Cod. Vaticanus Ottobonianus lat. 66 (= O) saec. VII.—VIII. als Spitzenhss. der Theodulfischen Textfassung. Stimmen diese führenden Hss. überein, so haben wir damit die Lcsart des Archetyps der uns erhaltenen Hss.; bei Diskrepanz entscheidet die Majorität. Diese „règle de fer“ erleidet jedoch eine Ausnahme, wenn ein offener Fehler des Archetypus vorliegt. Daß man freilich mitunter streiten kann, was ein solcher Fehler des Archetyps ist, dafür werden wir gleich ein Beispiel bekommen³.

Eine Reihe der oben aufgeführten Varianten sind rein orthographisch, so *Israhel* für *Israel*, *Chananei* statt *Chanaanei* (Ex. 3, 5; 13, 3. 11), *Helim* für *Elim* (Ex. 15, 27; 16, 1), *ebdomadibus* statt *hebdomadibus* (Lev. 12, 5). Für eine rein orthographische Variante halte ich auch *in generatione et generatione* (Ex. 3, 15). Mir scheint, daß schon zur Zeit unserer ältesten Hss. das Schluß-m in der Aussprache zu verklingen begann, so daß nur grammatisch gut durchgebildete Kopisten Sicherheit besaßen, wann sie am Wortschluß ein m zu schreiben hatten und wann nicht. So wäre es nicht ausgeschlossen, daß die Schreibung *in generatione* nichts anderes meint als die vorausgehende *in generationem*.

Andere betreffen lediglich die Form der Wörter, so *calciamentum* statt *calceamentum* (Ex. 3, 5; 12, 11), *adpropies* für *appropies* (Ex. 3, 5), *quicquam* statt *quidquam* (Ex. 12, 10) usw. Hierher gehört auch *temptem* für *tenem* (Ex. 16, 4). Kann man m. E. darüber streiten, wie die Unterlassung der Assimilation in den zuerst genannten Fällen zu beurteilen ist, so dürfte *templem* als unbestreitbarer Vulgarismus zu betrachten sein⁴.

Solche Vulgarismen finden sich noch mehrere. So braucht das Ex. 12, 2 von den Hss. vielfach gebotene *mensuum* durchaus nicht mit Quentin als „error archetypi“ betrachtet und in das uns gewohnte *mensium* korrigiert zu werden. Es ist einfach eine vulgärlateinische Form⁵. Der Gräcismus *lampadas* ist ebenfalls ein Vulgarismus⁶. In die gleiche Kategorie gehört der Gebrauch von *dies* als Femininum (Ex. 16, 5); vgl. jedoch im gleichen Vers

³ Quentin hat seine Methode ausführlich dargestellt in seinem *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, I^{re} Partie: *Octateuque* (Collectanea Biblica Latina VI [1922]) und in den *Essais de Critique textuelle* (1926). Vgl. auch meine *Einführung in die lateinische Bibel* (1928) 209—214.

⁴ Siehe Rönsch, *Itala und Vulgata* (2 1875) 459.

⁵ S. Rönsch a. a. O. 265.

⁶ S. Rönsch a. a. O. 238 ff.

per singulos dies! Die Stellung *vester Deus* ist alles andere als klassisch; sie ist eine Eigentümlichkeit der *lingua vernacula*. Ein Vulgarismus ist auch *dicite ad eos* für *dicite eis* (Ex. 12, 3).

Einige der angeführten Varianten betreffen die Grammatik. Dazu gehört der Gebrauch des Pronomens *is* im Sinne des Reflexivs. Ex. 12, 4 lesen wir *domui eius*, wo wir *domui suae* erwarten; ebenso steht jetzt Lev. 12, 4. 6 *purificationis eius* statt des *purificationis suae* der Clementina. Nun läßt sich auch in deren Sprachgebrauch die Erscheinung nachweisen, daß *is* in Fällen steht, wo die klassische Grammatik den Gebrauch des Reflexivs vorschreibt⁷. Die Lesungen *domui eius* und *purificationis eius* sind also von vornherein wahrscheinlich, und Lev. 12, 4 bietet uns einen Beweis, daß das *eius* wenigstens an der letzteren Stelle von Hieronymus gewollt ist. Hier lesen wir nämlich im selben Vers auch *purificationis suae*. Wer weiß, daß Hieronymus getreu seiner rhetorischen Vorbildung den Wechsel im Ausdruck liebt, wird es ohne weiteres in Ordnung finden, daß er einmal *eius* und einmal *suae* gebraucht. Schwieriger ist die Entscheidung, ob Ex. 3, 8 *ut liberarem . . . educerem* oder *ut liberem . . . educam* die von Hieronymus gewollte Form ist. Nach dem Präteritum *descendi* würde *liberarem* und *educerem* gewiß den Regeln der Consecutio temporum entsprechen. Aber auch *liberem* und *educam* läßt sich verteidigen, da *descendi* logisch ein Präsens mit einschließt: „ich bin herabgestiegen und bin nun da, um . . .“ Bei der schwachen Bezeugung der von der Clementina gebotenen Form (sie findet sich nur in ganz wenigen spanischen Hss. und in einigen Zeugen des Pariser Textes) empfiehlt es sich aber doch, mit Quentin *liberarem* und *educerem* zu lesen. Ex. 20, 22 sind die Lesarten *sum* und *sim* ungefähr gleich stark bezeugt; erstere dürfte auch vom Standpunkt der klassischen Grammatik nicht zu beanstanden sein, die letztere indessen auf ein geschulteres Sprachempfinden zurückgehen. Im letzten Grunde handelt es sich in diesen und ähnlichen Fällen um ein ganz subtiles und vielleicht überhaupt nicht mehr lösbares Problem: nämlich um die Latinität des Hieronymus, genauer gesagt um die Frage, welchen Einfluß die ihm aus dem täglichen Leben geläufige Vulgärsprache und die in der Schule des Donatus erlernte klassische Sprache auf seine Diktion hatten.

In diese Kategorie gehören auch noch einige Varianten, welche die Wortstellung betreffen. Eine (*vester Deus* Lev. 26, 12) haben wir schon oben als Vulgarismus gewürdigt. Dagegen dürfte *ego sum* (Ex. 3, 11 für *sum ego*) und *ex eo quicquam* (Ex. 12, 10 für *quicquam ex eo*) nicht so leicht als klassisch oder vulgär zu klassifizieren sein. Es sind das Fragen des Stilempfindens. Man könnte sie geradezu stilistische Varianten nennen. In diese Kategorie wären auch jene Lesarten zu rechnen, welche ein Wort durch ein synonymes ersetzen. Dahin gehört vor allem Ex. 3, 1 *cognati sui* für *soceri sui*. Im Hebr. steht *חָתָן*. Für dieses Wort bietet auch die Clementina Ex. 18, 1. 5. 6. 7. 8. 12. 14. 27 die Übersetzung *cognatus*. *Socer* erscheint außer Ex. 3, 1 nur noch Ex. 4, 18. Nun kann, wie ein Blick in den Thesaurus Linguae Latinae lehrt, *cognatus* auch zur Bezeichnung des Schwägerschaftsverhältnisses gebraucht werden. Das scheint man später nicht mehr beachtet zu haben, und so wurde der Text nach dem Hebr. korrigiert — höchst über-

⁷ S. W. E. Plater and H. J. White, *A Grammar of the Vulgate* (1926) 69 f.

flüssigerweise, da ja faktisch gar keine Abweichung von demselben vorlag. Bei dieser Korrektur kam man aber nicht weiter als bis Ex. 4, 18; in Ex. 18, wo so recht Gelegenheit gewesen wäre, die vermeintliche Verbesserung anzubringen, ließ man das *cognatus* in allen Fällen stehen. Das allein schon spricht dafür, daß *socer* nicht ursprünglich ist, und die schwache und späte hsl. Bezeugung bestätigt es. Auch *ut* statt *sicut* (Ex. 15, 7) wird ursprünglich sein; *sicut stipulam* dürfte einer Reminiszenz an Ps. 82, 14 sein Dasein verdanken. Auch *rogabit* (Lev. 12, 7) für *orabit* ist angesichts der schwachen Bezeugung des letzteren als ursprünglich anzusehen.

Besonderes Interesse beanspruchen natürlich jene Varianten, welche für das Verhältnis zum hebräischen Text eine Bedeutung haben. An einer Reihe von Stellen bedeutet die neue Ausgabe gegenüber der Clementina eine Annäherung an den hebräischen Text. Das zeigt sich selbst in Kleinigkeiten. So z. B., wenn es jetzt Ex. 3, 12 einfach *ero* gegen *ego ero* der Clementina heißt. Auch im Hebräischen steht nur *אֶהְיֶה* ohne *אֲנִי*. Im gleichen Vers stimmt der neue Text *populum* mit *הָעָם* besser zusammen als das *populum meum* der Clementina. Das gleiche gilt von *sanguine* (Ex. 12, 7) = *מִיְהֵרֶם* gegenüber *sanguine eius* der Clementina. In V. 11 desselben Kapitels bedeutet die Streichung des *et*, welches in der Cl. vor *calciamenta* steht, abermals eine Annäherung an das Hebräische. *Dederit eam tibi* (Ex. 13, 11) ahmt das *נָתַתָּהּ לָּהּ* der Vorlage ganz getreulich nach, während *dederit tibi eam* der Clementina sich davon entfernt. *Ne* statt *nec* (Ex. 14, 28) stellt in Übereinstimmung mit dem hebräischen Text eine asyndetische Satzverbindung her. Ex. 15, 27 läßt die neue Ausgabe *fili Israel* aus. Das ist wiederum eine Annäherung an den masoretischen Text, und der hsl. Befund beweist, daß dieser hier mit der Vorlage des Hieronymus identisch ist. Es fällt nämlich auf, daß die Stellung dieses Plus gegenüber dem hebräischen Text nicht fest ist. Die Mehrzahl der Hss., welche diese Worte haben, haben sie mit der Clementina hinter *in Elim*. Andere dagegen setzen sie hinter *venerunt autem*, und so tut auch noch das Missale Romanum⁸. Diese Unsicherheit spricht nicht für Ursprünglichkeit der Worte. Ex. 16, 3 entspricht Quentins *ad eos filii Israel* wiederum genau der hebräischen Wortstellung. Im gleichen Vers wäre nach seiner „règle de fer“ eigentlich gegen die Vorlage *eduxisti* zu lesen, da zwei der Hauptzeugen so bieten. Wegen des einstimmig bezeugten *occideretis* im gleichen Vers nimmt der Herausgeber jedoch mit Recht einen „error archetypi“ an; vielleicht wäre es aber einfacher und richtiger, von einer zufälligen Wiederholung des gleichen Fehlers zu reden. Die Restitution des von der Clementina mit vielen Hss. unterdrückten *mecum* (Ex. 20, 23) macht wieder gut, was durch eine vermeintliche „Verbesserung“ am Text gesündigt wurde. Man verstand das *mecum* nicht und merzte es darum aus; es ist aber die Übersetzung des Hebr. *אִתִּי*, das freilich schon die Septuaginta nicht mehr verstanden hat, obwohl es nur ein synonyme Ausdruck von *לפני* = *coram me* (V. 3) ist⁹. Ebenso nähert sich Quentins Text der Masora in

⁸ Möglicherweise drang das *fili Israel* aus der Liturgie in den Text ein. Begann man die Perikope mit Ex. 15, 27, so war eine solche Einfügung zum Verständnis geradezu nötig.

⁹ Die Bemerkung im textkritischen Apparat der *Biblia Hebraica* von R. Kittel muß fallen.

Ex. 23, 20 (*angelum* statt *angelum meum*, vgl. מַלְאָךְ), ebenda V. 21 (*peccaveritis* für *peccaveris*, vgl. לִפְשָׁעְכֶם), Lev. 12, 8 (*pullos columbae*, vgl. נֶחֱלָם statt *columbarum*) und in Lev. 26, 8 in der Wortstellung *in conspectu vestro gladio*.

Man darf gegen diesen Tatbestand nicht einwenden, Hieronymus habe frei übersetzt, und deshalb seien diese Lesarten als spätere Angleichungen an den masoretischen Text zu bewerten und folglich als nicht ursprünglich abzulehnen. Muß man sich bei antiken Übersetzern überhaupt hüten, die Schemata „frei“ und „wörtlich“ allzu mechanisch auf sie anzuwenden — was freilich noch viel zu wenig beachtet wird —, so ist bei Hieronymus doppelte Vorsicht geboten. Gewiß war ihm die freiere, oft geradezu paraphrasierende Art des Symmachus persönlich sympathischer als die am Wort klebende Manier Aquilas, aber in sehr vielen Fällen hat er sich trotzdem aus Gründen, die uns nicht immer durchsichtig sind, ganz eng an die Vorlage angeschlossen. An anderen Stellen hat er sich dafür wieder um so freier bewegt.

Quentins Ausgabe weist eine Reihe von Stellen auf, wo sich der Text vom Hebr. entfernt. Ex. 3, 5 müssen wir nach dem neuen Text *et* vor *Deus Iacob* tilgen, obwohl es im Hebr. steht. Hier hat eben Hieronymus die Regel befolgt, daß *et* entweder bei allen Gliedern einer koordinierten Reihe steht oder bei keinem. *Dixit* für *dixitque* (= דִּיבַר) Ex. 3, 11 und *locutus est* statt *locutusque est* (= לִדְבַר) Lev. 12, 1 gehören zu einer Gruppe von Fällen, welche die merkwürdige Erscheinung zeigen, daß Hieronymus gegen seine Vorlage und gegen das lateinische Stilprinzip, welches das Asyndeton zu vermeiden befiehlt, die Sätze unverbunden nebeneinander stellt. Ex. 13, 9 ist nach Quentin das *sit* in der Wendung *et ut lex Domini semper sit in ore tuo* zu streichen. Aber im Hebr. heißt es לִמְעַן תִּהְיֶה חֻמָּתוֹ בְּפִיךָ. Danach müßte also *sit* stehen. Nun beobachten wir aber auch hier — und zwar in viel stärkerem Maße wie Ex. 15, 27 —, daß die Stellung des *sit* in den Hss. schwankt: Wir finden folgende Kombinationen:

et ut lex sit (bzw. *erit*!) *Domini semper etc.*

et ut lex Domini sit semper etc.

et ut lex Domini semper sit etc.

et ut lex Domini semper in ore tuo sit.

Das läßt nicht darauf schließen, daß *sit* ursprünglich ist. Ich möchte nicht einmal behaupten, daß es einer Revision der Vulgata nach dem Hebr. seine Entstehung verdankt; denn auch dann dürfte der auffällige Wechsel seiner Stellung im Satz nicht zu erklären sein. Es wird vielmehr dadurch entstanden sein, daß man verkannte, daß *ut* hier im Sinne von *sicut* gebraucht ist. Hieronymus intendiert den Sinn: es soll wie ein Zeichen in deiner Hand und wie ein Mal vor deinen Augen und wie ein Gesetz des Herrn immer in deinem Munde sein. Diese Auffassung ist allerdings grammatisch unmöglich. Aber in unserem Satze finden sich noch zwei Elemente, welche im Hebr. keine Grundlage haben: *et* am Anfang der Stelle und *semper*. Hieronymus übersetzt hier in freier Weise. Das *וְיִהְיֶה* seiner Vorlage hat er offenbar ignoriert. Man sieht, wie selbsterhellend er mitunter in der Behandlung seiner Vorlage sein kann. Demgegenüber will es wenig besagen, daß er Ex. 16, 3 *panes* für לֶחֶם setzt; dieses Wort ist ja kollektiv gemeint und kann daher sinngemäß mit dem Plural wiedergegeben werden.

Interessant ist Lev. 12, 7, wo die Lesart *masculum ac feminam* Quentins gegen *masculum aut feminam* der Cl. steht. Hier haben wir nämlich den Fall, daß beide Lesarten in der Überlieferung des hebr. Textes ihre Entsprechung haben. Die Form der Cl. entspricht dem masoretischen Texte: לִזְכָּר אוֹ לִנְקֵבָה; dagegen hat die von Quentin vorgeschlagene Lesart in der von zwei Hss. des masoretischen und einer Reihe Hss. des samaritanischen Zweiges der Überlieferung des Pentateuchtextes gebotenen Variante לִזְכָּר וּלִנְקֵבָה eine Stütze. Nun ist nach Quentins Apparat *aut* eine in dem von ihm verglichenen Codices überhaupt nicht belegte Lesart; sie findet sich erst in der Ausgabe des Gobelinus Laridius vom J. 1530 und ist somit sehr wahrscheinlich eine Korrektur, welche dieser Gelehrte nach dem hebr. Text vorgenommen hat. Es ist also anzunehmen, daß Hieronymus aus einer Hs. übersetzt hat, welche an unserer Stelle לִזְכָּר וּלִנְקֵבָה las.

Da uns unter allen aus Ex. und Lev. entnommenen Texten das Canticum Moysis wegen seines häufigen Vorkommens am meisten interessiert, möge hier das Verhältnis seiner neuen Vulgatatextes zum hebr. Original im Zusammenhang behandelt werden. In zwei Fällen entfernt sich hier Quentins Text gegenüber dem bisherigen vom Hebr. Wenn Ex. 15, 11 vor *faciens mirabilia* mit der Mehrzahl der Hss. *et* eingefügt ist, so wird das im Sinne des Hieronymus sein, obwohl diesem *et* im Hebr. nichts entspricht. Man kann dessen Einfügung dadurch erklären, daß man annimmt, Hieronymus habe die drei Begriffe *terribilis*, *laudabilis* und *faciens mirabilia* als eine zusammengehörige Reihe empfunden und deshalb, getreu dem lateinischen Stilempfinden, auch vor *faciens* eine Kopula gesetzt, nachdem er schon vor *laudabilis* eine solche gesetzt hatte¹⁰. Erheblicher ist die Differenz Ex. 15, 7. Hier liest Quentin *adversarios meos*, und das mit vollem Recht, denn unser *adversarios tuos* ist hsl. nicht belegt, sondern eine Korrektur nach dem Hebr., die sich, nach dem Apparat Quentins zu schließen, erstmals in der Ausgabe der Robertus Stephanus vom J. 1532 findet. Wie kam nun aber Hieronymus dazu, *adversarios meos* zu schreiben? Las er etwa קָמִי „meine Gegner“, statt des in unserem heutigen Masorotext stehenden קָמִיךְ? Sollte es der Fall gewesen sein, so wäre das für die Geschichte des Textes sehr unwesentlich, denn es würde höchstens beweisen, daß die Hs. des Hieronymus schlecht war. An der Ursprünglichkeit von קָמִיךְ ist nicht zu zweifeln¹¹. Aber eine solche Annahme ist gar nicht nötig; die Übersetzung *adv. meos* erklärt sich auch, wenn Hieronymus קָמִיךְ in seiner Vorlage stehen hatte. Sie ist einfach eine Reminiscenz an die jüdische Tradition, von der der „doctor trilinguis“ in weitem Maße abhängig war, wie längst bekannt ist. Diese erklärt nun קָמִיךְ durch: „die Feinde deines Volkes“. Belege dafür bieten die Targumim zur Stelle¹²;

¹⁰ Die Wiedergabe von נִרְאָה תְּהִלָּה durch *terribilis atque laudabilis* entfernt sich zwar auch vom Hebr., aber die Besprechung dieser Erscheinung gehört nicht in diesen Zusammenhang.

¹¹ Daß die LXX kein Possessivpronomen hat (τοὺς ὑπερναιτίους) erklärt sich daraus, daß im selben Satz bereits zweimal σου vorkommt, und die LXX schon von dem rhetorischen Gesetz der *metabolia* beeinflusst ist, welches die Wiederholung des gleichen Wortes zu vermeiden befiehlt.

¹² Vgl. Targ. Onkelos: חֲבֵרְתִּיךְ יִרְקֶמְךָ עַל עַמְּךָ = du zerschmettertest die, welche sich wider dein Volk erhoben; Targ. Jeruschalmi: בְּעַלֵּי דְבִבְהִיךְ רַעְמֶךָ = die Feinde deines Volkes.

der Jalkut Schim'oni hat eine Erörterung, warum es nicht heiße „unsere Feinde“. Die Übersetzung „meine Feinde“ bewegt sich offenbar in dem gleichen Gedankenkreis.

Aber daneben haben wir an drei Stellen bedeutsame Annäherungen an den hebr. Text. Da ist zunächst Ex. 15, 6, wo wir statt *magnificata est in virtute* nach Quentin zu lesen haben *magnifice in virtute*. Die drei Haupthss. bieten allerdings *magnificem*, wie Quentin meint, „errante archetypo“. Dieser „error“ wird aber nicht darin bestehen, daß etwa die 1. Person Konjunktiv Präsens gemeint ist, sondern daß der Schreiber ein Opfer der oben erwähnten Unsicherheit betreffend der Setzung des Schluß-m geworden ist: gemeint ist nichts anderes als der Vocativ des Singulars von *magnificus*. Das entspricht genau dem hebr. נאדרִי welches Attribut zu יהוה ist. Der neue Vulgata-Text ist also zu übersetzen: „Deine Rechte, o Herr, du Herrlicher durch (deine) Kraft, deine Rechte zerschmettert den Feind“. Die bisherige Form *magnificata est in virtute* geht über die Vetus Latina auf die Septuaginta zurück. Daß Lesarten der Vetus Latina in die Vulgata eindringen, läßt sich an einer ganzen Reihe von Stellen belegen. Nehmen wir dagegen an, Hieronymus habe die Lesart der Vetus Latina beibehalten — was er in mehreren Fällen ja tatsächlich getan hat —, so wäre nicht zu verstehen, wie die Lesart *magnifice* entstehen konnte. Für die Ursprünglichkeit der letzteren spricht noch folgender Umstand: Sie ist zwar direkt nicht so oft bezeugt, als man von einer Lesart, welche den Anspruch erhebt, die ursprüngliche zu sein, eigentlich erwartet. Aber es gibt eine Reihe von Varianten, welche offenbar auf sie zurückgehen und sichtlich aus dem Bestreben hervorgegangen sind, einen vermeintlichen Fehler zu „verbessern“: *magnifica*, *magnificemini* (!), woraus offenbar das einmal belegte *magnificet mihi* noch weiter verballhornt ist, endlich das namentlich in der Rezension Alcuins weitverbreitete *magnificetur*. Diese alle lassen sich auf *magnifice* zurückführen. Es ist ja richtig, daß diese Lesart weniger leicht verständlich ist wie *magnificata est*, wie ja auch die Form der Septuaginta dem hebr. Text gegenüber eine leichtere Lesart und deswegen auch eine absichtliche Erleichterung oder eine Flüchtigkeit des Übersetzers darstellt, die uns nicht zu einer Änderung des hebr. Textes nach der Septuaginta berechtigt. Also wird man *magnifice* als die von Hieronymus gewollte Lesart bezeichnen müssen.

Attenderunt für das bisherige *ascenderunt* (Ex. 15, 14) ist zwar nur durch Konjekturen gewonnen. Aber wie soll Hieronymus dazu gekommen sein, das ganz unmißverständliche שמעו der Vorlage durch *ascenderunt* wiederzugeben? Ich habe daran gedacht, daß er sich von einem seiner jüdischen Gewährsmänner vielleicht eine midraschische Deutung der Stelle hat aufdrängen lassen; aber ich habe in der mir zugänglichen Literatur vergebens nach einer solchen gesucht. Stände dieses *ascenderunt* in der Septuaginta, so wäre man ja wohl flink bei der Hand, eine vom jetzigen hebr. Text abweichende Vorlage zu rekonstruieren; bei der Vulgata ist man mit Recht zurückhaltender und übt mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die Vorsicht, welche auch der Septuaginta gegenüber in solchen Fällen angebracht wäre. Quentins Konjekturen hat den großen Vorteil, daß sie diese Schwierigkeit unter größtmöglicher Schonung des überlieferten Wortbildes beseitigt: *attenderunt* ist als Übersetzung von שמעו völlig verständlich und zugleich von *ascenderunt* so wenig wie möglich verschieden. Da aber letzteres einstimmig bezeugt ist, muß es

eine sehr alte Lesart sein. Ich vermute, daß der Fehler schon in dem Exemplar stand, das aus der Zelle des Einsiedlers von Bethlehem kam. Hieronymus pflegte ja seine Werke, auch seine Bibelübersetzung, zu diktieren. *Ascenderunt* ließe sich gut als Hörfehler für *attenderunt* erklären, dessen Korrektur Hieronymus übersehen hätte, was bei der Hast, mit der der überbeanspruchte Mann zu arbeiten gezwungen war, nicht weiter auffällig wäre.

Ex. 15, 19 kann über den Wert der neuen Lesart *equus* wohl kein Zweifel bestehen. Das bisherige *eques* hat den großen Nachteil, daß es im gleichen Vers nochmals vorkommt (*cum . . . equitibus eius*). Will man eine Tautologie vermeiden, so bleibt nur der Ausweg, es im Sinne von „Reiterei“ zu fassen, was ja im Lateinischen an sich möglich ist, hier aber den Nachteil hat, daß es in dem gleichen Vers zuerst kollektiv und dann zur Bezeichnung von Individuen gebraucht wäre, was man einem Stilisten wie Hieronymus doch nicht gerne zutraut. *Equus* dagegen ist einfach wörtliche Übersetzung des hebr. סוס welches hier im kollektiven Sinn gebraucht ist: „die Rosse“.

Wie schon eingangs bemerkt wurde, sind die Textpublikationen der Vulgata-Kommission keineswegs als endgültig und offiziell zu betrachten. Es wäre daher voreilig und gegen die Absicht der Kirche, wenn jemand eigenmächtig sein Brevier und Missale nach Quentins Ausgabe ändern wollte. Wenn aber einmal die Revision der in der Liturgie verwendeten Bibeltexte in Angriff genommen wird, so hat man für die Perikopen aus Exodus und Leviticus in Quentins Ausgabe eine Textgestalt, an die man sich in allem Wesentlichen halten können. Der neue Text würde freilich noch mehr als der alte ein Gemisch aus klassischer und vulgärer Latinität sein. Zweifellos wäre unserem, an den Schriftstellern der goldenen und silbernen Latinität geschulten Empfinden eine Vulgata, welche sich durchweg an klassische Vorbilder hielte, viel sympathischer. Aber auch ein Hieronymus hat das Recht, daß man ihm kein sprachliches Gewand überwirft, das er nie getragen hat. Ja, noch mehr! Gerade das Vulgärlatein ist der sprachliche Mutterboden, auf dem die christliche Literatur des Abendlandes erwachsen ist, während die klassischen Elemente in der Sprache der Vulgata, strenggenommen, etwas Fremdes und Sekundäres darstellen. Aber es dokumentiert sich in ihnen der auf der Scheide zweier Zeitalter stehende Hieronymus. Was die Vulgata an klassischer Ruhe verliert, das gewinnt sie an geschichtlicher Lebendigkeit.

Sodann schließt sich der neue Text enger an die hebr. Vorlage an. Daß sich diese dem masoretischen Texte fast durchgängig konform zeigt und da, wo sie abweicht, durch hebr. Hss. gestützt wird, mag vielleicht manchen enttäuschen, der hofft, aus den alten Übersetzungen einen hebr. „Urtext“ rekonstruieren zu können, der von unserem jetzt gebräuchlichen erheblich abweicht. Aber diese Feststellung, die wir übrigens nicht nur an den von uns hier besprochenen Stücken, sondern durchweg machen, kann noch einmal methodisch sehr wertvoll werden und uns zu einer anderen und, wie ich glaube, höheren und gerechteren Einschätzung der masoretischen Textüberlieferung verhelfen. Für die Liturgie bedeutet diese Annäherung an die hebräische Vorlage Rückkehr zu einer ursprünglicheren und reineren Form des Bibeltextes und damit Treue zu sich selbst auch in sogenannten Kleinigkeiten, die aber doch nicht unwesentlich sind.

Friedrich Stummer (Freising).

Ein christliches Amulett? Auf einem zerfetzten Buchrest fand sich, vollständig zusammenhanglos mit dem übrigen Inhalt, folgender Text:

† Audite uocem Clamantis in Deserto † Non erat ille Lux. sed ut testimonium perhiberet de Lumine, ut omnes credant per illum.

Et Verbum † Caro † Factum † est, et habitat in nobis. plenum gratiae et Veritatis †

Benedictus qui Venit in Nomine Domini † Passus est, Mortuus est per Redemptionem totius humani Generis † et misit Spiritum Sanctum ut aperietur os Discipulorum suorum, in laudem et gloriam nominis sui Adonai, ut digni videant, audiant et sentiant vim Illius, Cuius regnum manebit per secula seculorum. Amen †

Benedictus sis in nomine Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti. Amen †

Die Einleitung dieses Textes ist höchst eigenartig. Es wird aufgefordert, auf Worte des Täufers Johannes zu hören. Die Worte, die dann aber in Wirklichkeit folgen, sind nicht dessen Worte, sondern solche Johannes des Evangelisten aus dem 1. Kapitel. Dabei findet sich merkwürdigerweise in Vs. 7 die ganz auffallende Lesart *credant* statt *crederent*, welche nur die aus dem 4. oder 5. Jh. stammende Evangelienhs. des Codex Vercellensis kennt, und in Vs. 14 begegnen wir der nicht nachweisbaren Variante *habitat* statt *habitauit*.

Dann aber folgt der am meisten interessierende Teil unseres Gebetes, in dem sich die verschiedensten Gedanken bald in Worten der III. Schrift oder der Meßliturgie, bald in fremden Wendungen aneinanderreihen. Statt *per redemptionem* ist offenbar *pro redemptione* zu fordern; ebenso ist *aperietur* statt *aperietur* zu lesen. Am überraschendsten ist die plötzliche Verwendung des Gottesnamens *Adonai* und die Trilogie *videant, audiant et sentiant* und endlich das noch beigefügte *Benedictus sis*.

Wir fragen erstaunt: Was liegt hier für ein Erzeugnis vor? Geht es in ältere Zeit zurück, oder ist es in relativ jüngerer Zeit verfaßt? — Sehr hohes Alter, will mir scheinen, dürfen wir ihm trotz des *credant* nicht beimessen.

Die Verwendung des *Adonai*-Namens — hier offenbar wie in der bekannten O-Antiphon *O Adonai* für Christus — ist mir nur einmal aus dem Brevier in Erinnerung bei dem Responsorium *Adonai Domine, Deus magne et mirabilis*, das als erstes in der Matutin der Dominica IV Septembris gebetet wird.

Betrachtet man das Ganze, so möchte ich die Vermutung aussprechen, daß es sich bei dem Text um ein als Amulett verwandtes Gebet handelt, das dem Träger, für den es bestimmt war, Schutz und Segen vermitteln sollte. Hierauf deutet wohl das *Benedictus sis* hin. Der Plural *ut digni videant, audiant et sentiant*, der sich auf *discipulorum* bezieht, könnte freilich gegen diese Auffassung auch wieder Bedenken aufkommen lassen; ich wage daher keine Entscheidung zu treffen.

Auf die Mitteilung des Wortlautes hin möchte ich aber bei dem Leserkreis des Jahrbuchs die weitere Deutung anregen, erwünschen und erhoffen.

Alban Dold OSB (Beuron).

Die marianische Antiphon „Haec est praeclarum vas“ noch heute in Paderborn im Gebrauch. Im Jb. 7 S. 144 veröffentlichte ich unter dem Titel *Ein merkwürdiges marianisches Suffragiengebet* nach einem hsl. Eintrag in einem *Diurnale Monasticum OSB* den vollständigen Text der oben mit den Anfangsworten angeführten Antiphon. Gütiger Mitteilung von Herrn Prof.

Joh. Brinktrine verdanke ich es, daß ich heute die Leser des Jahrbuchs wenigstens darüber unterrichten kann, daß diese Antiphon noch immer in Paderborn gesungen wird, u. zw. gelegentlich einer Prozession, die am Liboriustag von der ehemals der Gottesmutter, heute aber dem genannten Heiligen geweihten Domkirche zur Universitätskirche zieht und von dort wieder in den Dom zurückführt. In der Universitätskirche kommt dabei unsere Antiphon zum Vortrag. Ihr Text zeigt gegenüber dem im Jb. 7 mitgeteilten folgende Varianten: *virtutis, qua*] *virtutis quae*; *tu nos a peste et subitanea morte et ab omni tribulatione liberatos*] fehlt; *fac consortes caelestis gloriae*] *fac nos tuis precibus consortes gloriae*. Versikel und Responsorium sind die gleichen, dagegen folgt an Stelle des a. a. O. mitgeteilten Gebetes die Oration *Concede nos famulos tuos*. — Wenn hiermit auch noch keineswegs die Herkunft der in ihrem Wortlaut an eine irische Präfation erinnernden Antiphon sichergestellt ist, so haben wir jetzt doch wenigstens willkommene Nachricht über einen traditionellen Benutzungsort. Sollte der Paderborner Brauch vielleicht mit dem Auftreten einer Pest zusammenhängen, deren Andenken aber später wieder in Vergessenheit geriet, was den Ausfall der gegen die Pest, jähren Tod und andere Trübsal gerichteten Bitte im Gefolge gehabt hätte?

Alban Dold OSB (Beuron).

Zum Feste der Divisio apostolorum. Gelegentlich einer Quellenstudie¹ stieß ich auf einen Text aus dem *Passionale Bartholomei* (Tridentini)², den ich einer Anregung der Herausgeber dieses Jahrbuches folgend hier veröffentliche.

Soweit sich überblicken läßt, hat das Fest der Divisio apostolorum in neueren liturgischen Werken kaum Beachtung gefunden. Weder K. A. H. Kellers *Heortologie* (³ 1911) noch V. Thalhoffer-L. Eisenhofers *Handbuch der kath. Liturgik* (I 711 ff. [1912]) erwähnen es unter den Apostelfesten. M. Buchbergers *Kirchliches Handlexikon* (I¹ [1907] 284) widmet ihm nur wenige Zeilen, während Wetzer u. Welte's *Kirchenlexikon* (I [1884] 1151) einen größeren Artikel aufweist. Doch ist darin irrtümlicherweise Durandus³ als frühester Zeuge des Festes angeführt. In Wirklichkeit kannte es schon Belet († nach 1165)⁴. Seine Berufung auf *magnae auctoritatis scriptores* weist noch weiter zurück. Es sei hier nur beiläufig bemerkt, daß sich das Fest als solches schon für das 9. Jh. belegen läßt⁵.

Den letzten Teil unseres Textes (3) habe ich bereits in der eingangs erwähnten Arbeit S. 617 veröffentlicht, füge ihn aber nochmals hier bei, um ein Gesamtbild zu bieten. Die Dreiteilung in Abschnitte und nach Ziffern ist der leichteren Behandlung wegen von mir gewählt. Die Schreibweise der Hs. ist beibehalten.

Das Stück umfaßt inhaltlich folgende drei Teile: 1. Die Tatsache des Festes der Apostelteilung mit anschließendem Apostelverzeichnis. 2. Die An-

¹ *Quellengeschichtliche Studie zur Petrus- und Pauluslegende der Legenda aurea* (Hist. Jahrb. 49 [1929] 604—624). — S. auch JLv 12 Nr. 448.

² Clm 19 528, eine 1430 verfertigte Tegernseer Abschrift des um 1245 verfaßten Originals.

³ *Rationale div. officii* 7. 15.

⁴ Ebda PL 202, 143 f.

⁵ Vgl. L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* in den *Mémoires de l'institut national de France* t. 32, 1 (1886), 160 u. 336; Kalendar aus einem Sakramentar von Amiens.

gabe der einzelnen Stücke des Meßformulars zu diesem Fest. 3. Eine kurze legendäre Erzählung über eine Apostelteilung anderer Art.

Inhalt des Festes ist zunächst die Aussendung der Apostel über den damals bekannten Erdkreis zur Verkündigung des Evangeliums. Dieses Ereignis ist uns in der Kirchengeschichte (3, 1) des Eusebius-Rufinus überliefert. Ebenso wird dort berichtet (5, 18) von der Zeit dieses Ereignisses: *Salvatorem praecepisse apostolis suis, ut ne ante duodecimum annum ab Hierosolymis discederent . . . Haec Apollonius*. Es möchte deshalb verwunderlich erscheinen, daß unser Stück in seinem einleitenden Satze vom 13. Jahre spricht. Zunächst ließe sich an einen Schreibfehler denken. Aber nach Ausweis von noch 4 anderen Hss. dieses Passionale⁶ steht die Zahl 13 einwandfrei fest. Die Überlieferungsgeschichte über den Bericht der Apostelteilung kennt die Zahl 13 nicht⁷. Für diesen Zusammenhang ist mir die Zahl 13 nur in einem Zusatz zu Usuards Martyrologium begegnet⁸, u. zw. mit Berufung auf Beda (*secundum Bedam*). Andere Zusätze desselben Martyrologiums berufen sich für die Zahl 12 gleichfalls auf Beda (*ut Beda scribit*)⁹. Aber weder in seinem Martyrologium — dessen Originaltext das Fest nicht kennt — noch an den einschlägigen Stellen seiner Erklärung der Evangelien und der Apostelgeschichte erwähnt Beda eine dieser beiden Zahlen. Vielleicht liegt da irgendein literarisches Mißverständnis vor oder hat ein späterer Erweiterer des Beda-Martyrologiums diesen Einschub sich erlaubt.

Das sich anschließende Apostelverzeichnis verdient besondere Aufmerksamkeit. Wir haben da nicht ein bloßes Namensverzeichnis der Apostel vor uns wie etwa in den Evangelien, sondern ein erweitertes Apostelverzeichnis, das noch Wirkungs- bzw. Todesort und Todesart der einzelnen Apostel angibt. Nur bei Jacobus Alphei fehlt die Ortsangabe¹⁰. Petrus und Paulus weisen im Vergleich zu den übrigen Aposteln noch einen kleinen Zusatz auf. Das vorliegende Verzeichnis gleicht mehr den sog. *Breviaria apostolorum*¹¹. Verglichen mit unserem Verzeichnis haben jene eingangs eine Sinndeutung des einzelnen Apostelnamens, sagen etwas mehr von Art und Ort ihrer Tätigkeit und geben am Schluß ein Datum an für den Todes- oder Begräbnistag, auch Festtag des betreffenden Apostels. So könnten wir unser Verzeichnis ein inhaltlich stark gekürztes *Breviarium apostolorum* nennen. Mit Paulus einschließlich zählt es 13 Apostel und die 3 Apostelschüler Lukas, Markus und Barnabas. Es stellt somit hinsichtlich des Umfangs der Namenreihe eine Erweiterung eines *Breviarium apostolorum* dar. Dort fehlen die Apostelschüler.

Unser Verzeichnis hat bezüglich der Namenreihenfolge Ähnlichkeit mit Isidors von Sevilla *De ortu et obitu patrum*¹². Doch lassen die Verschieden-

⁶ Hs. 1794 der Univ.-Bibl. Bologna fol. 34^{va-b} (B); Hs. 448 der Fürstl. Fürstbergischen Bibl. Donaueschingen fol. 47^{a-b} (D); Hs. 322 des Zist.-Stiftes Zwettl fol. 45^{vb}—46^{ra} (Z); Cod. lat. Barber. 2300 Rom fol. 38^{rb} (R).

⁷ Vgl. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I (1883) 13 f. und E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht*, T. u. U. 11. 1 (1893).

⁸ Cod. Hagenoyensis 14./15. Jh. bei den ASS Iunii 7, 403. ⁹ Ebda.

¹⁰ Ebenso in den vorhin genannten 4 Hss. des Passionale.

¹¹ Vgl. R. A. Lipsius a. a. O. I. 211 ff. (Hss.); ein gedrucktes bei L. D'Achery, *Spicilegium* 2. 25 f. ¹² PL 83, 149 ff.

heiten auch der Reihenfolge und sonstige Unterschiede nicht an eine literarische Abhängigkeit denken. Besonders starke Unterschiede bestehen gerade in der Angabe der Todesart der Apostel.

Als Gesamtes wie auch im einzelnen kann unser Verzeichnis seine Quelle nicht haben in den mittelalterlichen Martyrologien. Denn diese geben teils nicht soviel an teils ganz anderes. Ebensowenig kommen als Quelle die apokryphen Apostelakten der sog. Abdias-Sammlung¹³ in Frage.

Literargeschichtlich genommen scheint dieses Verzeichnis einzigartig dazustehen. Gewisse Anzeichen legen die Vermutung nahe, Bartholomäus habe es nicht selbst zusammengestellt, sondern von einer Vorlage übernommen. Das möge zunächst ein Vergleich dartun.

Die Bollandisten führen unter dem 15. Juli bei den Zusätzen des Usuardus Martyrologiums¹⁴ ein im wesentlichen mit dem unseren übereinstimmendes Verzeichnis¹⁵ an. Dieses entstammt einem Kölner Druck des gen. Martyrologiums von 1490. Die hsl. Grundlage dieses Druckes ist leider nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln (vgl. *Histoire littéraire de la France* 5, 440 ff.).

Bei Bartholomäus Trid. fehlt der einleitende Satz des Kölner Textes. Dieser weist noch 2 kleine Zusätze auf, bei Petrus *resedit* und bei Thomas *india, quae est in fine mundi*. Andererseits vermißt man beim Kölner Text am Schluß die drei Apostelschüler: Lukas, Markus und Barnabas. Schwerlich kann der Kölner Text bzw. seine Quelle von Bartholomäus abhängig sein, schon weil dessen Passionale nicht weit verbreitet war, nach der geringen Zahl seiner Hss. zu schließen. Eher dürften beide aus einer gemeinsamen dritten Quelle geschöpft haben. Dabei möchte man Bartholomäus den Vorzug getreuerer Übernahme einräumen, wenigstens soweit die Apostelnamen in Betracht kommen. Er hat nämlich bei Jacobus Alpei den Ausdruck *pertica fullonis* gegenüber *juste f.* des Kölner Textes. *Pertica* ist ein ungewöhnliches Wort, sofern man an die lateinisch-literarische Überlieferung des Jakobusmartyriums denkt. Seine ursprüngliche Quelle bildet die Kirchengeschichte des Eusebius in der Übersetzung Rufins (2, 23). Dort heißt es an der fraglichen Stelle: *unus ex ipsis fullo arrepto iuste*. Die späteren lateinischen Schriftsteller bis auf die Zeit des Bartholomäus Trid., die das Martyrium ebenfalls behandeln, übernahmen das Wort *juste* (auch *justibus*)¹⁶. Nur zwei sind mir

¹³ Vgl. J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti* (1703).

¹⁴ ASS Iunii 7, 404.

¹⁵ Text dieses Verzeichnisses: *Divisio Apostolorum ad praedicandum verbum Dei per universum orbem. Quae, ut Beda scribit, anno a passione Domini duodecimo facta est. Petrus Antiochiam venit, deinde Romam resedit & ibidem crucifigitur. Paulus mundum sua praedicatione illustravit & Romae decollatur. Andreas Achaiae crucifigitur. Iacobus Zebedei Hierosolymis decollatur. Ioannes in Epheso in pace moritur. Philippus in Phrygia lapidatur & crucifigitur. Iacobus Alpei iuste fullonis perimitur. Bartholomeus in India excoriatus decollatur. Thomas in alia India, quae est in fine mundi, transfigitur. Simon & Thadeus in Persia perimuntur. Mattheus in Ethiopia, coram altari lancea perforatur. Matthias in Iudea martyrium complevit. Haec divisio praecepto Christi facta est, ut impleretur illud Psalmistae: In omnem terram exivit sonus eorum, & in fines orbis terrae verba eorum. Der Ausfall von *lancea* (transfigitur) bei Thomas ist wohl auf ein Versehen des Schreibers zurückzuführen.*

¹⁶ Soweit sich aus einschlägigen Fachwerken und größeren Wörterbüchern ersehen läßt, wird *justis* als ausgesprochener gewerbstechnischer Ausdruck des

begegnet, die *pertica* f. aufweisen: Hrabanus in seinem Martyrologium¹⁷ und Ordericus Vitalis in seiner *Historia eccl.*¹⁸. Ordericus behandelt das Jakobus-Martyrium ausführlich in ziemlich engem Anschluß an Eusebius-Rufinus, Hrabanus faßt es dem Martyrologiumscharakter entsprechend kurz zusammen. Beide zeigen gerade in dem uns angehenden Satze eine eigenartige Textwendung, die bei Ed. Schwartz-Th. Mommsen nicht verzeichnet ist¹⁹.

Hrabanus: ... *tunc iratus quidam ex Phariseis pertica fullonis cecidit fortiter in caput ejus, et evertit cerebrum* ...

Ordericus: ... *tunc iratus quidam ex Phariseis perticam fullonis arripuit, et in capite ejus fortiter dedit, ejusque cerebrum eiecit* ...

Eusebius-Rufinus: ... *et unus ex ipsis fullo arrepto fuste, in quo res exprimere solent, cerebro eius inlit* ...

So hat uns diese kleine Textbeobachtung zu einer Sondertextform der *Hist. eccl.* des Ordericus — hier nur mit Rücksicht auf das Jakobus-Martyrium gesagt — geführt. Man fühlt sich deshalb versucht, die Vorlage des Bartholomäus zu seinem Apostelverzeichnis in Frankreich zu suchen.

Als weiteres Anzeichen für die literarische Abhängigkeit des Bartholomäus ist der Unstand anzusehen, daß unser Verzeichnis den Apostel Matthäus durch eine Lanze unkommen läßt. Diese Todesart kennt sonst die lateinische Überlieferung dieses Martyriums nicht. Nach ihr endet er durch das Schwert.

Der 2. Abschnitt unseres Textes zählt die Stücke des Meßformulars für das Fest auf. Im Vergleich zu Beleths *Rationale*²⁰ und Sicards *Mitræ*²¹ sind hier diese Angaben vollständig. Jene nennen nur die Prosa oder Sequenz *Coeli enarrant* und das Evangelium. Allen dreien aber ist gemeinsam die Bemerkung, es sei ein Vers des Festevangeliums auszulassen. Es ist dies Vers 19 bei Markus (16, 14—20), der die Himmelfahrt berichtet. Unser Autor gibt noch die Epistel an und verweist für die nicht genannten Teile auf das *Commune apostolorum*, also vor allem auch für die Orationen. Beleth und Sicardus beziehen die Meßtexte auf den Festinhalt unseres dritten Textteils.

Die Sequenz ist wohl jene, die Gottschalk von Limburg († 1098) zum Urheber hat²². Sie besteht aus 21 Zeilen 'in ungebundener Form', die auch Prosen hießen²³. Es ist kaum anzunehmen, daß noch eine andere gleichbeginnende Sequenz für dieses Fest bestanden hat. Jedenfalls bleibt es bemerkenswert, daß diese Sequenz, wohl in der späteren zweiten Hälfte des 11. Jh. verfaßt, bereits in der ersten Hälfte des folgenden Jh. in Frankreich verbreitet war. Denn Beleth kennt sie schon (*Rationale*)²⁴. Somit dürfte Dreves' Behauptung, es hätten sich die Sequenzen Gottschalks 'kaum' über Deutschlands Grenzen hinaus — 'dieses im weitesten Verstande genommen' — verbreitet, eine kleine Berichtigung erfahren²⁵.

Walkergewerbes gebraucht, während das für *pertica* nicht gilt. Somit darf in unserem Fall der Wechsel dieses Wortes als textkritisches Merkmal verwertet werden.

¹⁷ PL 110, 1142.

¹⁸ PL 188, 155.

¹⁹ Eusebius 2. Bd. 1. T. (1903) 171.

²⁰ PL 202, 143 f.

²¹ PL 213, 417; Sicardus von Cremona † 1215.

²² Vgl. G. M. Dreves SJ. *Godescalcus Lintpurgensis* (1897) 171—173; Bd. 1 der Hymnolog. Beitr. hg. von C. Blume-G. Dreves.

²³ Vgl. Thalhoffer-Eisenhofer a. a. O. 2. 80.

²⁴ PL 202, 144.

²⁵ Vgl. G. M. Dreves a. a. O. 44; S. 33 sagt er, diese Sequenz Gottschalks gehöre zu jenen, „welche eine weitere und weite Verbreitung (allerdings nur innerhalb Deutschlands) gefunden haben“.

Im dritten Teil unseres Textes haben wir eine kleine Legende vor uns. Sie erzählt eine Apostelteilung anderer Art: Teilung der Gebeine beider Apostelfürsten. Sie verengert also den Festinhalt der *Divisio apostolorum*. Zugleich verschiebt sie aber auch den Festgedanken auf eine Übertragung (*translatio*).

Geschichtlich genommen verknüpft diese Legende zwei Tatsachen. Der Bericht der einen reicht bis *proiecerunt*, jener der anderen beginnt mit *que postea*. Der erste Bericht ist die Voraussetzung zum besseren Verständnis des zweiten. Das erste Ereignis wird unter die Regierung des Papstes Kornelius verlegt und erzählt von einem legendär ausgeschmückten Leichenraub der Apostelfürsten durch Griechen. Es handelt sich da um Entstellung eines Damasianischen Epigramms²⁶. Allerdings liegt dieser Legende ein geschichtlicher Kern zugrunde, wenigstens nach dem *Liber Pontificalis*²⁷. Danach erhob Papst Kornelius auf Veranlassung der Matrone Lucina die Überreste der Apostelfürsten aus den Katakomben und setzte Petrus am Vatikan und Paulus an der Ostiensischen Straße bei. Diesen Bericht erkennen wir jetzt zwar als geschichtlich unhaltbar bezüglich der Zeit und der Person des Kornelius²⁸. Aber ein gleichgeartetes Ereignis weist Lietzmann für das Jahr 258 nach²⁹. Doch fand diese Übertragung in umgekehrter Weise statt, von den genannten Orten nach den Katakomben.

Mag auch diese Legende vom Leichenraub inhaltlich schon Papst Gregorius d. Gr. bekannt gewesen sein³⁰, so ist doch bei Bartholomäus das Motiv der schreienden Dämonen als literarisch neu zu betrachten. Vermutlich hat er selbst aus uns noch unbekannten stadtrömischen literarischen Quellen seinen Stoff geschöpft. Wir wissen, daß er verschiedentlich am päpstlichen Hofe weilte³¹. Nur ganz mutmaßlich könnte die Entstehung dieser literarischen Quelle in einer Zeit besonders starken Dämonenglaubens in Rom zu suchen sein, vielleicht im 7. oder 8. Jh.

Nach der vorliegenden Erzählung darf man annehmen, daß die Apostelgebeine bis zum Leichenraub unversehrt waren. Dadurch aber, daß die raubenden Griechen sie im Schrecken in eine Grube warfen, wurden sie zerbrochen und vermengt. Als man 'später' die Gebeine wieder erhob, war man berechtigterweise im Zweifel, welchem von beiden Aposteln die einzelnen Gebeine zugehörten. Hier setzt Bartholomäus mit dem *que postea* zum Bericht des zweiten Ereignisses ein: einer *divisio ossium* im wortwörtlichen Sinne in Verbindung mit einer nachfolgenden neuen Übertragung.

Unter dem *postea* läßt sich nach Lietzmann³² an spätkonstantinische Zeit denken, etwa nach 330, wo unter Papst Silvester die Gebeine der Apostelfürsten in die neuerbauten Basiliken beider übertragen wurden. Bartholomäus läßt mit dem *postea* die Zeit des Ereignisses ganz unbestimmt und gibt auch keine Person, etwa Silvester, an. Diesen nennt Sicardus im *Mitræ*³³ bei Er-

²⁶ Vgl. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* (2 1927) 173.

²⁷ ed. L. Duchesne 1, 150.

²⁸ Vgl. Ed. Hosp., *Die Heiligen im Canon missae* (1926) 49 und H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* (2 1927) 189.

²⁹ A. a. O. 122.

³⁰ Lietzmann a. a. O. 172.

³¹ Vgl. J. Hergenröther, *Handbuch d. allg. Kirchengesch.* 2 (1904) 568; hier wird er als Abgesandter Papst Gregors IX. an Friedrich II. erwähnt; auch sein *Passionale* enthält Anhaltspunkte nach dieser Seite hin.

³² A. a. O. 123.

³³ PL 213, 416 f.: *Apostolorum Petri et Pauli*.

wähnung des gleichen Ereignisses. Außerdem weisen Sicardus und Beleth³⁴ deutlich auf die konstantinische Zeit hin mit den Worten: *Sed ad fidem Christianam converso imperatore Romano, et Christiana religione magis ac magis crescente...* (Beleth) und *Sed demum, Christiana religione crescente, cum utrique Apostolo Christiani propriam aedificassent ecclesiam...* (Sicardus).

Die Bollandisten erwähnen die Überlieferung über diese *divisio ossium* im Anschluß an den Bericht einer Inschrift auf einem Porphyrstein. Dieser habe bei der Teilung der Apostelgebeine als Unterlage gedient. Diese Inschrift lautet: *Super isto lapide porfiretico fuerunt divisa ossa sanctorum Apostolorum Petri & Pauli ponderata per beatum Silvestrum Papam sub anno Domini CCCXIX, quando facta fuit ista ecclesia*³⁵. Mag auch das Vorhandensein dieses Steines samt Inschrift nach den Bollandisten nicht vor das 9. Jh. zu setzen sein, so dürfte er doch als Zeuge für die Überlieferung dieser Geschichte von der *divisio ossium* gelten.

Auf Grund der Erörterungen über unseren dritten Textteil darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, die zweite Art der *Divisio apostolorum* habe in dem genannten Ereignis unter Silvester-Konstantin ihren Ursprung und decke sich mit dem Feste vom 29. Juni. Diesen Tag hat Honorius Augustodunensis (1. Hälfte des 12. Jh.) mit dem gleichen Ereignis in Verbindung gebracht³⁶. K. Schulting³⁷ schreibt die Einsetzung der *Divisio apostolorum* Papst Kornelius zu, ohne aber irgendeinen Beleg für seine Ansicht anzuführen.

fol. 57^{rb}

De diuisione apostolorum³⁸.

1. *Divisio apostolorum jribus julii a multis solempniter celebratur, quia ea die post domini ascensionem XIII anno per mundum diuisi asseruntur. Petrus Antiochiam venit, deinde Romam ibique crucifigitur. Paulus mundum sua predicatione adimpleuit*³⁹ *et Rome decollatur. Andreas Achaye crucifigitur. Jacobus Zebedei Jerosolimis decollatur. Johannes in Epheso in pace moritur*⁴⁰. *Philippus in Frigia lapidatur et crucifigitur. Jacobus Alpei pertica fullonis perimitur. Bartholomeus in India excoriatur*⁴¹, *decollatur. Matheus in Ethyopia in altari lancea perforatur. Thomas in alia india lancea transfigitur. Mathias in indya*⁴² *martyrium complet. Symon et Thatheus in Persia tumultu populi perimuntur. Lucas in Bytinia obiit. Marcus Alexandria, dum traheretur emisit spiritum*⁴³. *Barnabas in Salamia*⁴⁴ *crematur. Alii discipuli diuersis modis perimuntur.*

fol. 57^{va}

2. *Legitur*⁴⁵ *ea die epistola: Corde creditur*⁴⁶, *propter propheciam: in omnem terram*⁴⁷ *et cantatur illa ma(n)gna prosa, que*⁴⁸ *incipit: Celi enarrant et legitur illa pars ewangelii de ascensione: euntes in mundum*⁴⁹, *et obmittitur*⁵⁰ *uersus ille*⁵¹: *Dominus quidem Jesus etc. Omnia fuerunt*⁵² *de communi*⁵³ *apostolorum.*

3.⁵⁴ *Sunt alii, qui dicunt hoc festum non solum propter predicta diuisionem*

³⁴ PL 202, 143: *De festo apostolorum Petri et Pauli.*

³⁵ ASS Iunii 7, 123 f. ³⁶ *Gemma animae* Kap. 162; PL 172, 688.

³⁷ *Bibliotheca ecclesiasticae...* (Köln 1599) Tom. 2 p. 2, 174.

³⁸ Z. B. R: diuisio apostolorum. ³⁹ D, B, R: impleuit. ⁴⁰ D: migrauit.

⁴¹ B, D, Z, R: excoriatus; B u. R: iudea statt India.

⁴² B, D, Z, R: iudea statt indya. ⁴³ D, B, R: sp. emisit.

⁴⁴ Z: Calamia. ⁴⁵ Teil 2 fehlt ganz bei B. ⁴⁶ Röm. 10, 10 ff.

⁴⁷ Schlußvers der genannten Epistel. von Ps. 18, 5 übernommen.

⁴⁸ Z om. que. ⁴⁹ Mk. 16, 15 ff. ⁵⁰ Z u. R: omittitur.

⁵¹ Z om. ille; Mk. 16, 19. ⁵² Z, D, R: fiunt. ⁵³ D add. festo.

⁵⁴ Hier steht am Rand der Hs. von späterer Hand geschrieben: *alia causa*, um anzudeuten, daß hier der Bericht über eine andere Art des Festinhaltes der *Divisio apostolorum* beginnt.

appellari; hoc eciam ideo ⁵⁵, quia in hac die diuisa sunt ⁵⁶ ossa apostolorum Petri et Pauli. Nam tempore sancti Cornelii Greci apostolorum corpora ⁵⁷ furati ea deportabant, sed demones in ydolis habitantes diuina coacti virtute clamabant: Romani succurrite, quia dii uestri auferuntur. Unde fidelibus de apostolis intelligentibus, gentilibus ⁵⁸ de diis, multitudo illos persequitur et sic timentes Greci ⁵⁹ apud catacumbas sancta corpora in puteum proiecerunt, quae ⁶⁰ postea inde extracta et diuisa mixtim medietas ad sanctum Petrum, altera pars ad sanctum Paulum cum summa diligencia reponuntur et venerantur ⁶¹.

⁵⁵ B, D, Z, R: sed etiam.

⁵⁶ B, R: fuerunt.

⁵⁷ Z: ossa; D, B, R: corp. apost.; B add. sanctorum.

⁵⁸ Z om. gentilibus; B, R: de diis intell.

⁵⁹ B, R: Greci tim.

⁶⁰ Z: quaeque.

⁶¹ B, D, Z, R: reponitur et veneratur.

P. Willibrord Hug OSB, Abtei Neresheim (Wttbg.).

Zum formgeschichtlichen Verständnis des ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος — ἐλέησον ἡμᾶς¹. Dieser allen Katholiken des römischen Brauches aus der so eindrucksvollen Feier der Kreuzesverehrung am Karfreitag vertraute, jubelnd-preisend bekennende Bittgesang bereitet einem bis aufs letzte vordringenden Verstehen einige Schwierigkeiten. Die Frage dreht sich vor allem um den Bau des Ganzen: Wie gehören die einzelnen Worte zusammen? Wie ist das Gesamtgefüge?

Auf Grund des Vergleiches mit jenen Litancirufen, die mit *miserere nobis* beantwortet werden, ist man zunächst geneigt, auch hier in dem ganzen Satzgebilde bis *ἐλέησον ἡμᾶς* eine bloße Anrufung zu erblicken. Indessen stellen sich dieser Auffassung so unüberwindliche sprachliche Schwierigkeiten (lauter Nominative statt der zu erwartenden Vokative!) entgegen, daß wir unbedingt andere Wege zu einem rechten Verstehen aufsuchen müssen.

I. Klugerweise befragen wir zunächst einmal die Vorzeit, wie sie diesen Gebetsruf aufgefaßt hat. Eine Dreieheit von Zeugen kommt da in Betracht: Die Liturgien, die liturgiekundlichen Schriftsteller und die gelehrten Forscher². Bei weitem vorherrschend ist auch bei ihnen jene Auffassung, die den gesamten ersten Teil des Gebetsrufes für eine bloße Anrede hält; also: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser.“ Ich nenne aus der Fülle der Zeugen nur folgende: die ostsyrisch-persische³,

¹ Von dem so berühmten, den Monophysiten zur *tessera* gewordenen Zusatz *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*, um dessentwillen so viel gestritten worden, und auch von anderen, selbst trinitarischen Erweiterungen dürfen wir hier füglich absehen, da sie für das Verständnis des Ganzen des Gebetsrufes unbedeutend sind.

² Natürlich kommen all diese Zeugen hier nur insoweit in Frage, als sie eine wirkliche Ausdeutung und Erklärung dieses Gebetsrufes bieten. Wir können z. B. aus der Fassung, wie sie die abendländischen Liturgien bringen, nicht mehr entnehmen als aus der griechischen, während die armenische Übertragung auf Grund der Eigenart dieser Sprache es ganz unzweifelhaft gewiß macht, daß man den ersten Teil des Rufes wirklich als Anruf verstand: Heiliger Gott, Heiliger und Starker, Heiliger und Unsterblicher, erbarme dich unser. Jede Art von Aussage verlangt nämlich im Armenischen eine Kopula (vgl. H. Engberding OSB, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie = Theologie des christlichen Ostens*, Heft 1 [1931] XLVIII); eine solche fehlt aber hier vollständig.

³ *Liturgia Sanctorum Apostolorum Adaei et Maris* etc. (Urmiae 1890).

die koptische⁴, die äthiopische⁵, die armenische⁶, die kirchenslawische Liturgie⁷; Erweiterungen des Rufes auf einem Ostrakon⁸ und in einer Hs. in Manchester⁹; ferner Baumstark¹⁰, der (oder die?) ungenannte Herausgeber der *Altchristlichen Gebete*¹¹, de Meester¹².

Daneben tritt eine Auffassung, die zwar auch das ganze Stück für einen Gebetsruf im Du-Stil hält, aber darin ganz neue Wege einschlägt, daß sie in den drei kleinen Einzelgliedern des ersten Hauptstückes selbständige Aussagesätze erblickt, deren Satzding das jedesmal an das ἅγιος angeschlossene Ding- bzw. Eigenschaftswort ist; also: „Heilig bist du, Gott; heilig bist du, Starker; heilig bist du, Unsterblicher; erbarme dich unser.“ Diese Auffassung ist diejenige der westsyrisch-palästinensisch-monophysitischen Kirche schlechthin und dort von den Anfängen bis auf das Missale von Rahmani¹³ nachzuweisen, auch bei den beiden wichtigen Liturgieerklärern Mōsē bar Kēphā († 903)¹⁴ und Dionysios bar Šalibhī († 1171)¹⁵.

Eine dritte Auffassung, deren Eigenart darin besteht, daß sie den ersten Teil unseres Gebetsrufes für einen dreigliedrigen Aussagesatz im Er-Stil hält, dessen Satzding aber nur das an das ἅγιος sich anschließende Dingwort ὁ θεός bzw. dessen trinitarische Auflösung ist, legen folgende Texte wenigstens nahe: Johannes von Damaskus († 749) läßt den θεοφόρος Ἐπιφάνιος sprechen¹⁶: ἅγιος

⁴ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I. *Eastern Liturgies* (1896) 155.

⁵ Brightman a. a. O. 218.

⁶ Caterġian-Dašan, *Die Liturgien bei den Armeniern* (armenisch; 1897) 187 (für den byzantinischen Zweig); 531 (für den einheimischen Zweig).

⁷ Isabel Florence Hapgood, *Service-Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic (Greco-Russian) Church* (1906) 13 u. ö.

⁸ ἅγιος ὁ θεός· ὁ καταδεξάμενος βρέφος ἐκ παρθένου τεχθῆναι.

ἅγιος ἰσχυρός· ὁ ἐπ' ἀγκυλῶν Μαρίας τεχθῆναι θέλησας.

ἅγιος ἀθάνατος· ὁ ἐλθὼν ἀράξασθαι τὸν Ἰδὸν ἐκ τοῦ Αἶδου.

Χριστὲ ὁ θεός ἡμῶν· ἐλέησον ἡμᾶς.

Ostrakon Ad. 39 der von W. E. Crum, *Coptic ostraca* (1912) 4 veröffentlichten Texte [angeführt nach Theodor Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends* (Stud. zur Gesch. u. Kultur des Altertums VI 1 u. 2; 1912) 222].

⁹ ἅγιος ὁ θεός, ὁ δὲ ἡμᾶς ἀνθρώπος γεγονὼς ἀρεπτος καὶ μείνας θεός·

ἅγιος ἰσχυρός, ὁ ἐν ἀσθενείᾳ τοῦ ἐπερχοῦτος ἰσχυρὸς ἐπιδεξάμενος·

ἅγιος ἀθάνατος, ὁ στασιωθεὶς δι' ἡμᾶς, ὁ τὸν διὰ τὸν στασιὸν θάνατον καὶ ἑπομένως σοσι· . . . ἐπάσχεις ἀθάνατος· ἐλέησον ἡμᾶς. δόξα, καὶ γὰρ ἁγία τριάς ἐλέησον ἡμᾶς. Cod. Ryland copt. 34 nach W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands library* (1909) 12 [angeführt nach Theodor Schermann a. a. O. 222 Anm. 2].

¹⁰ Anton Baumstark, *Die Messe im Morgenland* (1906) 171.

¹¹ *Altchristliche Gebete* (1922) 49.

¹² Placide de Meester OSB, *La Divine Liturgie de notre Père S. Jean Chrysostome. Texte grec et traduction française* (3 1925) 39.

¹³ *Missale Syriacum* (Scharteh 1922) 1.

¹⁴ R. H. Connolly-H. W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kēphā etc.* (1913) 11.

¹⁵ Ausgabe durch H. Labourt im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; syr. II 93, 16.

¹⁶ *Περὶ τοῦ τοῦτοῦτο ἔμρον* 3 (PG 95, 28 f.).

ὁ θεὸς καὶ πατὴρ, ἐξ οὗ θεὸς ὁ υἱός, καὶ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἅγιος ἰσχυρὸς ὁ υἱός ἢ ἐνυπλότατος θεοῦ δύναμις· ἅγιος ἀθάνατος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ζωοποιόν. In genau demselben Sinne drückt sich der Patriarch Germanos von Konstantinopel († 740) in seiner *ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* sogar dreimal hintereinander aus¹⁷. Gewiß ist hier sehr zu beachten, daß sowohl bei Epiphianos wie bei Germanos eine solche Er-Auffassung wegen der rein darlegenden Abhandlung nahezu geboten war. Daher dürfen wir ihre Äußerungen nicht unmittelbar einer Erklärung unseres Gebetsrufes gleichsetzen. Aber eine große Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, daß sie auch den Gebetsruf als im Er-Stil gehalten auffaßten.

II. Diese letzte, von den Liturgien gänzlich ungekannte und auch von den gelehrten Forschern gar nicht beachtete Auffassung erweist sich zunächst vom rein sprachlichen Standpunkt aus als die einzig haltbare. Denn 1. das Fehlen jeglichen Anredefalls zwingt gebieterisch dazu, das Ganze in zwei in sich selbständige Sätze zu zerlegen, deren erster ein Aussagesatz, oder genau gesagt, eine Aussage-Akklamation ist.

2. Satzding in diesem Ausruf ist nur ὁ θεός, da eine Auffassung, wie sie der Westsyrr vertritt, den Anredefall wenigstens für ἰσχυρὸς und ἀθάνατος verlangt. ἰσχυρὸς und ἀθάνατος sind also asyndetisch angefügte Erweiterungen und Steigerungen der dreimal wiederholten Satzaussage ἅγιος.

3. Endlich ist der Ausruf in der 3. Person (Er-Stil!) gesprochen, da es sprachlich ganz unerhört ist, bei einem Satz in der 2. Person (Du-Stil!) diese nicht irgendwie durch ein Fürwort oder ein das Fürwort einschließendes Zeitwort auszudrücken.

III. Diese vom rein sprachlichen Gesichtspunkt aus gewonnene Erkenntnis bedarf aber noch einer Beleuchtung durch die allgemeine Formgeschichte der liturgischen Texte. Dieser Zweig der liturgiegeschichtlichen Forschung hat nämlich die Aufgabe darzustellen, in welcher Weise und unter welchen Einflüssen jedes einzelne textliche Gebilde sich aus einem bzw. mehreren nicht mehr weiter aufzulösenden Grundbestandteilen heraus entwickelt und seine jetzige, so und so geartete Gestalt angenommen hat. Unter diesem Gesichtspunkt erkennen wir in unserem Gebetsruf als einen ersten derartigen Grundbestandteil die „ἅγιος-Aussage über Gott“¹⁸; denn das ganze Glied ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ist formgeschichtlich nichts anderes als eine reich entwickelte Gestalt jener Keimzelle, die wir die „ἅγιος-Aussage“ nennen dürfen und die in ihrer primitiven Form zu der ersten Stufe des Lob- und Dankgebetes gehört, jener Stufe, auf der der Beter sich damit begnügt, sein Lob oder seinen Dank Gott gegenüber einfach in die Worte zu kleiden: Groß ist Gott; heilig ist Gott; wunderbar ist Gott; herrlich ist Gott usw. Den Weg von so schlichter ἅγιος-Aussage bis zu unserem so reich entwickelten Ausruf mögen folgende ganz grundlegende textliche Gebilde wenigstens als Meilensteine kennzeichnen:

¹⁷ PG 98, 408 f.

¹⁸ Es ist mir nicht möglich, auf diesem engen Raum diese hier wie abgerissen auftretenden Gedanken in einen näheren Zusammenhang zu bringen und eingehender zu begründen. Ich muß diesbezüglich auf meine demnächst erscheinende Arbeit verweisen: *ΕΥΧΑΡΙΣΤΟΥΜΕΝ. Die Entwicklung der Formen des Lob- und Dankgebetes im christlichen Morgen- und Abendland.*

1. Die verhältnismäßig reine Urgestalt:

πιστὸς κύριος (ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ)

καὶ ὁσιος (ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ) (Ps. 144, 14; vgl. V. 17).

2. Die Dreifaltigkeit Gottes bewirkt, daß die ἅγιος-Aussage auf jede der drei Personen angewandt wird:

ἅγιος πατὴρ ἅγιος· ἀμήν.

ἅγιος υἱὸς ἁγίου· ἀμήν.

ἅγιον πνεῦμα ἅγιον (+ Erweiterung)· ἀμήν¹⁹.

3. Die ἅγιος-Aussage wird durch einen Zusatz als einzig und allein auf die in Rede stehende Person anwendbar hingestellt. In den Apostolischen Konstitutionen VII 35,3²⁰ ruft das Heer der Engel τῷ Φελμουρί zu: εἰς ἅγιος. Im gleichen Sinn, nur verneint ausgedrückt, heißt es 1 Kön. (Sam.) 2, 2:

οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος

καὶ οὐκ ἔστι δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν,

οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σου.

Eine Erweiterung dieser εἰς ἅγιος-Aussage durch Hinzufügung des ganz entsprechend gebauten Motivs κύριος stellt die dem Urchristentum so geläufige Wendung dar:

εἰς ἅγιος, εἰς κύριος

Ἰησοῦς Χριστός²¹.

4. Nicht aus den Gründen des dreifaltigen Wesens Gottes, sondern aus dem Symbolwert der Zahl Drei als einer Größe, die restlose Fülle, lautere Vollkommenheit besagt, quillt es hervor, wenn im Gesang der Seraphim (Is. 6, 3) das ἅγιος dreimal hintereinander gerufen wird:

ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ.

5. Auf einer noch weiteren Stufe der Entwicklung wird nicht nur dreimal ἅγιος gerufen, sondern es wird das zweite und dritte ἅγιος durch je einen neuen Zusatz noch gesteigert: ἅγιος, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος. Der Gottesname selbst rückt nun aus den rhetorischen Gründen des Ebenmaßes sofort hinter das erste ἅγιος, so daß wir nur im letzten Glied eine Silbe mehr haben als in den beiden anderen, an Silbenzahl sich völlig gleichen Gliedern. Damit haben wir den ganzen ersten Teil unseres Gebetsrufes, und wir verstehen, wie er sich ganz organisch aus der Keimzelle der einfachen ἅγιος-Aussage heraus entwickelt hat.

Dieser lebensvolle Zusammenhang mit den anderen Stufen der ἅγιος-Aussage berechtigt uns noch zu einem weiteren Schluß: Die Texte der unserem Gebetsruf vorausgehenden Entwicklungsstufen sind alle ohne Ausnahme im Er-Stil gehalten; also besteht zunächst wenigstens eine große Wahrscheinlich-

¹⁹ Rückübertragung ins Griechische einer Weiheformel für den Weihrauch vor dem πιστεύομεν der westsyrisch-antiochenischen Meßliturgie = Rahmani, *Missale Syriacum* (1922) 21. Wie schematisch diese Ausdehnung der ἅγιος-Aussage auf jede einzelne Person erfolgte, zeigt die uns ganz unglaublich vorkommende Hervorhebung ein und derselben Eigenschaft an einer Person in der Aussage, die beigelegt auch im Satzding zum Ausdruck kommt. Das erklärt sich nur dadurch, daß πατὴρ ἅγιος, υἱὸς ἁγίου, πνεῦμα ἅγιον so feststehende Ausdrücke waren, daß man ihren Gehalt kaum noch empfand.

²⁰ Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I (1903) 430.

²¹ Vgl. z. B. *Apost. Konstit.* VIII 13, 13 = Funk a. a. O. 516. Beachte auch die Umbiegung dieser Wendung vom Er-Stil in den Du-Stil im Gloria der abendländischen Meßliturgie und dessen morgenländischen Gegenstücken.

keit, daß auch unser Text im Er-Stil gehalten ist. Hinzu kommt, daß die Formgeschichte — entsprechend den oben berührten Sprachgesetzen — meines Wissens keinen Text beibringen kann, der sicher im Du-Stil gehalten ist, ohne daß dieser deutliche Kennzeichen dafür an sich trägt; etwa durch *σὺ* oder *εἰ*²². Damit dürfte der Er-Stil-Charakter unseres Gebetsrufes gesichert sein.

Indes haben wir mit diesen Darlegungen erst den ersten Teil unseres Textes formgeschichtlich verstanden. Der uns noch übrigbleibende Teil weist ein ganz anderes Ethos auf; er ist keine ehrende Aussage, kein Lobspruch, sondern ein Bitt-ruf, und zwar in seiner einfachsten Form, ohne jegliche Anrede²³, nur durch das *ἡμᾶς* genauer bestimmt und erweitert.

Jetzt erst treten wir in das eigentliche Problem ein: Wie ist formgeschichtlich das Zusammenwachsen dieser beiden, in sich doch ganz abgeschlossenen und dazu durch ein so grundverschiedenes Ethos geradezu auseinanderstrebenden Einzelnrufe zu begreifen? Auf den ersten Blick möchte man an ein rein äußerliches, mechanisches, sinnloses Zusammenfügen denken, etwa auf folgendem Wege: Das Volk im alten Christentum war ja darauf bedacht, seinen Anteil am Gebet und Gesang wenigstens durch Zustimmung- oder Bitt-rufe zu bekunden²⁴. Diese Gewohnheit hätte bewirkt, daß man auch bei solchen Stücken Zwischenrufe machte, wo es eigentlich nicht am Platze war. Somit wäre der erste Teil unseres Textes von einem einzelnen vorgetragen worden und das Volk hätte ganz mechanisch *ἐλέησον ἡμᾶς* geantwortet.

Hier weiß jedoch die Formgeschichte der liturgischen Texte neues Licht zu bringen. Wer aufmerksam den Bau der klassischen griechischen *εὐχή* durchforscht hat, weiß, daß die Reihe von ehrenden Aussagen, die der eigentlichen Bitte vorausgeschickt werden, nichts anderes ist als eine rein sprachliche Umarbeitung jener ehrenden Aussagen von Gott, die wir oben als die erste Stufe des Lob- und Dankgebetes erkannten und die erst auf einer späteren Stufe der Entwicklung sich mit eigentlichen Gebetserhörungs-beweggründen mischen, ja mitunter von diesen ganz verdrängt werden. Diese klassische *εὐχή* ist also im Grunde und in der Wurzel nichts anderes als eine bloße Umschichtung einer Verbindung von Lob- und Bittgebet. Einige Beispiele mögen das erläutern:

1. In der kürzesten Fassung tritt uns diese Verbindung in dem bekannten Sätzchen entgegen: *σὲ ἱμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν, κύριε, καὶ δεόμεθά σου ὁ θεὸς ἡμῶν*²⁵.

2. Auf einer Stufe der reicheren Entfaltung, aber noch mit Beibehaltung eines förmlichen Ausdrucks des Lobes und Dankes stehen z. B. folgende Gebete:

*ἐχαριστοῦμέν σοι κύριε ὁ θεὸς τῶν σωτηριῶν ἡμῶν, ὅτι πάντα ποιεῖς εἰς εὐεργεσίαν τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἵνα διὰ παντὸς πρὸς σὲ ἀποβλέπωμεν, τὸν σωτήρα καὶ εὐεργέτην τῶν ἡμετέρων ψυχῶν . . . διὸ δεόμεθά σου, κύριε . . .*²⁶, oder etwa: *αἰνοῦμεν, ὑμνοῦμεν,*

²² Beachte vor allem das klassische Beispiel einer Umbiegung vom Er-Stil zum Du-Stil und deren Folgen für den sprachlichen Ausdruck: *εἰς ἅγιος εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός* und *σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (*Apost. Konstit.* VIII 13, 13 und VII 47, 3).

²³ Vgl. *κύριε ἐλέησον*.

²⁴ *ἀμὴν, πιστεύομεν, πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ δοξάζομεν, ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* usw. Vgl. die verschiedenen Liturgien, vor allem die ägyptischen.

²⁵ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I (1896) 386, um nur ein Beispiel für den häufig vorkommenden Text zu nennen.

²⁶ 6. *εὐχή* des *ᾠθῆρος* = *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* (Rom 1873) 23.

ἐὶ λογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, οὗ παρήγαγες τὴν σκιὰν τῆς νυκτός καὶ ἔδειξας ἡμῖν πάλιν τὸ φῶς τῆς ἡμέρας· ἀλλ' ἱκετεύομεν τὴν σὴν ἀγαθότητα . . .²⁷.

3. Die meisten *εὐχαί* lassen dagegen solch einen förmlichen Ausdruck des Lobes beiseite und bringen die ehrenden Aussagen nur in der Anredeform bzw. im Partizipialstil. Statt vieler Beispiele nur eins, das aber sehr bezeichnend ist:

ὁ θεὸς ὁ ἅγιος
ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπανόμενος
ὁ τρισαγία φωνῇ ὑπὸ τῶν σεραφίμ ἀνυμνούμενος
καὶ ὑπὸ τῶν χερουβίμ δοξολογούμενος
καὶ ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως προσκυνούμενος,
ὁ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα
ὁ κτίσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν
καὶ παντὶ σου χαρίσματος κατακοσμήσας
καὶ διδοὺς αἰτοῦντι σοφίαν καὶ σύνεσιν . . .
αὐτὸς δέσποτα πρόσοδεξαι . . .²⁸.

Ja selbst die alte Form der reinen Aussage findet sich noch auf dieser Stufe:

σὺ κύριε κατέδειξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο τῆς σωτηρίας μυστήριον,
σὺ κατηξίσωας ἡμᾶς . . . γενέσθαι λειτουργούς . . . ,
σὺ ἐκάνωσον ἡμᾶς . . .²⁹

Damit haben wir den Schlüssel zum Verständnis auch unseres Gebetsrufes. Auch bei ihm liegt eine solche Verbindung von Lob- und Bittgebet vor. Das Lob Gottes kündigt der Aussagesatz: Heilig ist Gott, heilig (und) stark, heilig (und) unsterblich; das *ἐλέησον ἡμᾶς* fügt die Bitte in knapper, akklamatorischer Gestalt an.

Nur ein Unterschied besteht gegenüber den eben genannten Formen der *εὐχή*: Während bei diesen *εὐχαί* die alten Motive in eine sprachlich ganz glatt fließende neue Form gebracht wurden, ist bei unserem Gebetsruf keine solche Umarbeitung vorgenommen worden; wahrscheinlich weil sonst die ganze rhetorische Schwungkraft, die gerade für begeisternde Akklamationen so wichtig ist, verloren gegangen wäre. So mußten sich die beiden, in sich ganz selbständigen und sprachlich zunächst unvereinbaren Sätze eine Vereinigung gefallen lassen, ohne sich ausgleichen und aneinander anpassen zu können³⁰. Und auf solche Weise wurden sie die Ursache der Verdunkelung ihres eigenen letzten Verstandenwerdens. Aber dem Geiste, der Absicht nach ist diese Anpassung, dieser Ausgleich sowohl vom Schöpfer des Ganzen (unseres Gebetsrufes) wie von allen, die diesen Ruf zu Gott emporsenden, sicher vorgenommen worden. Daher dürfen wir ruhig sagen, daß s i n n g e m ä ß richtig auch all jene

²⁷ 12. *εὐχή* des *ᾠθρὸς* ebda 25.

²⁸ *εὐχή* τοῦ τρισαγίου der Basileiosliturgie, Brightman 313 linke Spalte.

²⁹ *εὐχή* πιστῶν πρώτῃ der Basileiosliturgie, Brightman 316 linke Spalte.

³⁰ Eine wenn auch nur entfernt ähnliche Zusammenfügung an sich unvereinbarer Texte ohne wirklichen Ausgleich (Er-Stil und Du-Stil) finden wir im Stundengebet der römischen Kirche: *Martyrum chorus, laudate Dominum de coelis alleluia* (5. Antiphon der Laudes Comm. Plur. Martyrum). *Martyrum chorus* ist offenbar eine Zusammenziehung von *Te gloriosus Apostolorum chorus* und *Te Martyrum candidatus laudat exercitus*. Daran ist ganz schematisch der feststehende Anfang des 148. Psalmes *Laudate Dominum de coelis* angefügt worden.

Liturgien und Schriftsteller übertragen, die wir oben in der ersten Gruppe zusammenfaßten.

Als fruchtbarstes Ergebnis dieser Untersuchungen dürfen wir aber wohl jene Erkenntnis bezeichnen, daß mitunter erst die formgeschichtliche Erforschung der liturgischen Texte zu ihrem letzten und restlosen Verstehen führen kann.

Hieronymus Engberding OSB (St. Joseph-Coesfeld).

Die Genesis- und Proverbienlesung der koptischen Quadragesima und Karwoche. In einem der letzten Hefte des *Oriens Christianus* (III S. 3/4 [1930] 37—58) hat A. Baumstark mit sicherem Blick die Architektonik des koptischen Lesegebäudes für die Quadragesima untersucht. Vier Schichten zeigten sich ihm: 1. Job — Könige, 2. Proverbien — Genesis, 3. Exodus — Dodekapropheten und 4. Deuteronomium — Isaias. Von diesen vier Gruppen erweist sich ihm die erste als eine bodenständig-ägyptische, die zweite als byzantinischer Herkunft, die beiden übrigen stammen aus Jerusalem, Isaias allerdings nur für den Freitag. Die Ergänzung der Isaiaslektüre zu einer täglichen beruht auf einem letzten byzantinischen Einfluß.

Ungefähr zur gleichen Zeit wie Baumstarks Aufsatz kam mir eine gemeinsame Arbeit † E. Dévauds und O. H. E. Burmesters zu Gesicht, die den Titel trägt: *Les Proverbes de Salomon*. Es handelt sich um die Publikation des bohairischen Textes der Sprichwörter Salomons im Rahmen der von den beiden Gelehrten begründeten Sammlung: *Collection de textes Coptes publiés d'après les manuscrits originaux*. Die Publikation umfaßt nicht den ganzen Text, ist aber für den Liturgiegeschichtler ganz besonders wertvoll, weil sie liturgische Hss., Katameroshss. für die Quadragesima und die Karwoche, in weitestgehendem Maße berücksichtigt. Diese Hss. haben zudem ein für koptische Liturgiebücher relativ hohes Alter. Unter den sechs für die Fastenzeit benutzten Katameroshss. sind zwei aus dem 14. Jh.: Kairo, Mus. Copt. 1051 (von 1315) und Paris, Bibl. Nat. copt. 104; von den 14 für die Karwoche eine des 13. Jh.: Brit. Mus. add. 5997 (von 1274) und drei des 14. Jh.: Paris, Bibl. Nat. 70 und 7 (von 1320 und 1354) und Vat. copt. 298 (von 1385).

Das hier gebotene neue Material, das Baumstark noch nicht zugänglich sein konnte, legt es nahe, das von ihm über die Lesung aus den Proverbien a. a. O. 48 f. Gesagte nochmals zu überblicken.

Die Proverbienlektüre erstreckt sich von der dritten bis zur siebenten Woche der Fastenzeit, so aber, daß die vierte unberücksichtigt bleibt. Die Lesung beginnt mit 1, 20. Die zweite und dritte Perikope überschneiden sich nach dem Baumstark allein zugänglichen modernen Katameros, in dem am zweiten Tage Kap. 2 ganz, am dritten 2, 16 bis 3, 4 zu nehmen wäre. Hier zeigt das neue Material (a. a. O. XIV) eindeutig, daß Baumstark die Perikope mit 2, 1—15 fast aufs Haar getroffen hat, indem die tatsächliche Grenze in der Mitte von V. 16 liegt. Im Folgenden (a. a. O. 49) vermag ich die Schlußkraft seiner Beweisführung allerdings nicht einzusehen. Er geht dort aus von der heuristischen Hypothese, daß die Perikope 2, 16—3, 4 am Donnerstag der dritten Woche an ihrem richtigen, ursprünglichen Platze stehe. 1, 20—2, 16 wären auf den Dienstag und Mittwoch vorher, 3, 5—5, 12 Freitag derselben bis Donnerstag der vierten Woche anzusetzen, 5, 12—8, 1 (im modernen Katameros nicht verwertet) soll vom Freitag dieser vierten bis zum Freitag der

fünften Woche die Lesung stellen. Am Montag der dritten Woche müßte natürlich 1,1—19 gestanden haben, und 8,1—11,26 würden heute die sechste und siebte Woche bis zum Donnerstag füllen, woran sich dann Freitags die Einzelperikope 30,15—31,3 anschlosse und die ganze Lesung beendete.

Diese also gefundene Aufteilung ist eine sehr gleichmäßige. Wenn aber darin Baumstark eine „mathematische Sicherheit“ auch der tatsächlichen Existenz dieser seiner Ordnung zu besitzen glaubt, vermag ich ihm nicht zu folgen. Mir scheint vielmehr, daß man höchstens eine starke Möglichkeit zugeben kann. Die folgenden Erwägungen werden zeigen, warum ich auch nicht mit einer Möglichkeit rechnen zu können vermeine.

Die von Burmester und Dévaud (cf. a. a. O. XII) herangezogenen Fastenkatameroshss. sind folgende:

Kairo, Kopt. Mus. 1057 von 1415 = C
 ebda, Moallakakirche von 1815 = C¹
 Göttingen, U.B. 8 und 4, 19 Jh. = G
 Paris, B. N. Copt. 104, 14. Jh. = P
 Rom, Vat. Borg. Copt. 31, 18. Jh. = R
 ebda, Vat. Borg. Copt. 131 von 1793 = R¹

Die von ihnen nach den Hss. a. a. O. XIV gegebene Ordnung der Proverbienlesung ist diese (dabei setze ich die Hss.-zeugen [a. a. O. XIII] und in Klammern die bei Baumstark [a. a. O. 38 ff.] zu lesende moderne Aufteilung hinzu):

Woche	Tag	Lesung	Hss.
III	Montag	1,20—33 (dieselbe)	CC ¹ GPR ¹
	Dienstag	2,1—16* (2 ganz)	
	Donnerstag	2,16*—3,4 (dieselbe)	
V	Montag	3,5—18 (dieselbe)	CC ¹ GR
	Dienstag	3,19—4,9 (dieselbe) (Mi 4,11—19)	
	Donnerstag	4,10—22* (4,20—27 und) (Fr 5,1—12)	
VI	Montag	8,1—11 (dieselbe)	CC ¹ R G
	Dienstag	(dieselbe und) 8,12—21 (Mi 8,22—36) (Do 9,1—11)	
	Freitag	5,1—14 oder 9,12—18 (9,12—Schluß) (= Schluß)	

Woche	Tag	Lesung	Hss.
VII	Montag	10,1—16 (dieselbe)	CC ¹ GR
	Dienstag	10,17—31 (10,27—Schluß) sic!	
	Mittwoch	10,32—11,13* (dieselbe)	
	Donnerstag	11,13*—26 (dieselbe)	
	Freitag	11,27—12,11 (30,15—31,3) oder 24,50*—77	G CC ¹

Die mit dem Asteriskus versehenen Verse gehören nur z. T. zur Perikope.

Die von dem Schema der Hss. abweichenden Notierungen des modernen Katameros haben in der Überlieferung offenbar keine Stütze, scheinen also Eigengut des modernen Druckes zu sein. Für die Stücke 1,20—4,22*; 8,1—21 und 10,1—11,26 ist mit einer noch zu erwähnenden Ausnahme eine vollständige Übereinstimmung der Kodizes festzustellen, u. zw. nicht nur für die Perikopen selbst, sondern auch für die Tage, denen sie anhaften: Montag, Dienstag und Donnerstag der dritten und fünften Woche, Montag und Dienstag der sechsten und Montag bis Donnerstag der siebten Woche. Ob der Donnerstag der sechsten Woche nicht einmal die an 8,21 anschließende Perikope besaß, läßt sich nicht ausmachen, wohl aber, daß beide für den Freitag vorkommenden Lesungen sekundär sind. 5,1—14 wird zwar von dem Kairensen des 14. Jh. bezeugt, fällt aber vollkommen aus dem Rahmen des Schemas heraus, 9,12 fügt sich zwar in dieses ein, hat aber nur den ganz jungen G auf seiner Seite. 11,27—12,11 findet sich auch nur in G, ist also, wie Baumstark (a. a. O. 49) bereits bemerkt, sekundär. 24,50*—77 mit der gleichen Bezeugung wie 5,1—14 dürfte mit diesem auch fallen. So ergibt sich als vorläufiges Ergebnis, daß 1,20—4,22*; 8,1—21; 10,1—11,26 in der Verteilung bei CC¹GPR¹ bzw. CC¹GR, soweit unsere Hss. reichen, gesichert dastehen.

Baumstark hat in seiner Liste dankenswerterweise bei den Lesungen jeweils notiert, an welcher Stelle sie im Rahmen der Tageslesung figuriert. Es zeigt sich nun, daß die durch die Hss. als alt erwiesenen Perikopen — und nur diese — stets an erster Stelle stehen. Eine scheinbare Ausnahme macht der Donnerstag der fünften Woche. Wenn wir aber diesem seinen Abschnitt 1,10—22* zurückgeben, wird die Isaiaslesung, die an dem Tage den Anfang machen soll, von selbst wieder die ihr sonst mit wenigen Ausnahmen zukommende zweite Stelle einnehmen und den Proverbien den ersten Platz einräumen. Vielleicht darf man in dieser Rangordnung einen Beleg für die Stichhaltigkeit unseres vorläufigen Ergebnisses erblicken. Die vorhin erwähnte Ausnahme in der Einhelligkeit der Bezeugung, die sich darin äußert, daß einmal neben CC¹G die Hss. PR¹ auftreten, dann aber R, erklärt sich dadurch, daß P und R¹ nur die erste, R aber nur die zweite Hälfte einer Doppelhs. darstellt. Das scheint wiederum klar aus dem Material bei Burmester-Dévaud (a. a. O. XV) hervorzugehen.

Bis hierher läßt sich auch dieser verbesserten Reihe gegenüber naturgemäß die heuristische Methode anwenden. Es ist aber Vergleichsmaterial aus einem andern Liturgiegebiet vorhanden, das zuerst nach Berücksichtigung ruft. Dieses Liturgiegebiet ist das Jerusalems. Das Vergleichsmaterial, das es liefert, ist vielleicht imstande, drei Fragen zu beantworten, die sich stellen und die Baumstark z. T. zu seiner Umgruppierung veranlaßt haben:

1. Weshalb beginnt die Proverbienlesung der Fastenzeit im koptischen Ritus mit 1, 20?

2. Weshalb beginnt sie in der dritten Woche?

3. Weshalb überschlägt sie die vierte Woche?

1. Zur Beantwortung der ersten Frage möchte ich die Proverbienlesung der Karwoche in beiden Liturgiegebieten heranziehen. Das Hss.-material für den Kopten bei Burmester-Dévaud (a. a. O. XII) ist das folgende:

Kairo, Kopt. Mus. 1180	von 1705 = C ²
London, Brit. Mus. add. 5997	von 1274 = L
Manchester, Ryland 16	von 1762 = M
Paris, B. N. Copt. 7	von 1354 = P ¹
70	von 1320 = P ²
124,	18. Jh. = P ³
ebda, Inst. Cath. Copt. 6	von 1757 = P ⁴
Rom, Vat. Copt. 34.	16.—17. Jh. = R ²
98	von 1385 = R ³
Vat. Borg. Copt. 52	von 1776 = R ⁴

Dazu kommen vier junge Hss. die die Herausgeber nur auszugsweise verwertet haben:

Berlin, Staatsbibl. Or. 2 ^o 2692	von 1804 = B
Leningrad, Asiat. Mus Copt. 238	von 1711 = Le
Paris, B. N. Copt. 134	von 1886 = P ⁵
ebda, Inst. Cath. Copt. 7	von 1757 = P ⁶

Das Material von Jerusalem findet sich im „Armenischen Lektionar“ (A), im „Georgischen Kanonar“ (GK), im „Syropalästinensischen Lektionar“ (Sp), endlich im „Typikon der Anastasis“ (T). Die Ausgaben sind bekannt. Das Material für A, Sp und T steht bequem beisammen bei A. Rahlfs, *Die alttestament. Lektionen der griech. Kirche* S. 158 [64], das für GK siehe bei Kluge-Baumstark, *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert* (OChr N. S. 5 [1915] 221 f.).

Die Tabellen von Burmester-Dévaud (a. a. O. XIII und XIV) und Rahlfs vermehrt um GK ergeben folgendes Bild:

Tag	Kopten		Jerusalem			
	Lesung	Hss.	A	GK	Sp	T
Montag	1,1—9	C ² LMP ¹ P ² P ³ P ⁴ R ² R ³ R ⁴	1,1—9			
Dienstag	9,1—11	C ² LMP ¹ P ² P ³ P ⁴ R ² R ³ R ⁴	9,1—11	11,1—11 (ist nach der Rubrik am Donnerstag, die von Baumstark richtig kor- rigiert ist, 9,1—11)	9,1—11	9,1—11
	8,1—6; 11—12	P ⁴ R ³				
	6.20—7,4	C ² MP ¹ P ² P ³ P ⁴ R ² R ³ R ⁴ BP ⁵				

Tag	Kopten		Jerusalem			
	Lesung	Hss.	A	GK	Sp	T
Mittwoch	3,5—1, *	C ² LMP ¹ P ² P ³ P ⁴ R ² R ³ R ⁴				
	4,4*—5,4,8	P ⁴ R ³				
	1,10—33	C ² LMP ¹ P ³ P ⁴ R ² R ³ R ⁴	1,10—19	1,10—19	1,10—19	1,10—19
Donners- tag	24,24—29	R ³ LcP ⁶		9,1—11		

Während die gesamte hsl. Überlieferung des Kopten für Montag 1,1—9, Dienstag 9,1—11 und 6,20—7,4, Mittwoch 3,5—15* und 1,10—33 als das alte Schema für die Proverbienlesung der Karwoche ausgibt, zeigt ein Blick auf die zweite Hälfte der Tabelle, daß der gemeinsame Besitz von 1,1—9, 9,1—11 und 1,10—19 einmal sofort eine Beziehung zwischen beiden Gebieten herstellt, die nur als Abhängigkeitsverhältnis des Kopten zu Jerusalem zu deuten ist, ein andermal alle anderen koptischen Ansätze beiseite schiebt und endlich die Abgrenzung 1,10—33 in 1,10—19 korrigiert. Weil nun 1,10—19 schon für die Karwoche belegt war, begann man die Proverbienlesung der Fastenzeit mit 1,20.

2. Weshalb aber beginnt diese in der dritten Woche?

Kopte		Jerusalem		
			A	GK
1. Woche	—	—	—	—
2. Woche	—	1. Woche	—	Montag: 17,1—?
3. Woche		2. Woche		
Montag	1,20—33	Montag	1,2—33	—
Dienstag	2,1—16*	Dienstag	2,1—3,10	—
Donnerstag	2,16*—3,4	Donnerstag	3,11—4,13	—

Ich brauche die Tabelle nicht fortzuführen, weil A nur in der der koptischen dritten entsprechenden zweiten Woche mit Proverbienlesung ausgestattet ist. GK schaltet zum Vergleich ganz aus. Ich nehme an, daß Conybeare (*Rituale Armenorum* 519) richtig den Ansatz 1,2—33 übersetzt. Es dürfte aber wohl kaum verwegen sein, zu vermuten, daß zumindest ursprünglich 1,20—33 zu lesen war, einmal weil eine Verlesung von Zahlbuchstaben nicht außerhalb des Möglichen liegt, und dann, weil die Perikope 1,10—19, die ja auch A am Kar Mittwoch hat, es nahelegt. Ist es nun nicht eigenartig, daß die Proverbien hüben und drüben in der gleichen Woche, an den gleichen Tagen und zweimal mit dem gleichen Ansatz gelesen werden? Scheint nicht hier wieder der Weg von Jerusalem ins Nital zu führen? Die Beantwortung der dritten Frage läßt vielleicht noch klarer sehen.

3. Weshalb überschlägt die Proverbienlesung die vierte Woche?

Um diese Frage der Lösung näherbringen zu können, müssen wir uns nun der Genesislesung zuwenden. Die Genesis erscheint — hier habe ich nur die Notierungen Baumstarks (a. a. O. 39 f.) zur Verfügung — fünfmal in

der Fastenzeit der Kopten, davon dreimal in der vierten Woche 27, 1—28, 9; 28, 10—22; 32, 1—30. Die beiden anderen Male taucht sie auf am Freitag der sechsten und siebten Woche mit 22, 1—9 und 49, 33—50 Schluß.

Damit ergeben sich für das Auge sofort zwei Gruppen. Ein Vergleich mit Konstantinopel und Jerusalem dürfte zeigen, daß diese Gruppen auch tatsächlich bestehen. Die beiden Freitagsperikopen — nicht nur die zweite, wie Baumstark (a. a. O. 48) meint — stehen in Byzanz am gleichen Tag und in der gleichen Abtrennung. Das ist wohl kein Zufall. Die andern drei Lesungen scheinen nach Jerusalem zu weisen.

K o p t e		G K	
2. Woche	—	1. Woche	
		Dienstag 25,11—?	
		Donnerstag 18,10—?	
3. Woche	—	2. Woche	—
4. Woche		3. Woche	
Montag 27,1—28,9		Montag 27,2—?	
Dienstag 28,10—22		Donnerstag ? (Abgrenzung nicht erhalten)	
Donnerstag 32,1—30			
5. Woche	—	4. Woche	
		Montag 27,1—40	
		Dienstag 27,41—46	
6. Woche		5. Woche	
Freitag 22,1—19		Montag 38,12—?	
		Freitag 40,1—?	
7. Woche		6. Woche	—
Freitag 49,33— Buchschluß			

Die Sache liegt hier komplizierter als bei dem Armenier für die Proverbien. Bei dem Georgier ist nicht nur eine Woche mit Genesisperikopen besetzt, sondern mehrere. Die Notierung (durch das ganze Kanonar hindurch) ist ferner nicht so korrekt wie bei dem armenischen Lektionar. Die Lesungen aus der Genesis lassen erst vom Montag der vierten Woche jerusalemer Zählung ab eine Linie erkennen. Ganz auffallend ist der gleiche Ansatz 27, 1 bzw. 27, 2 für zwei aufeinanderfolgende Montage. Das scheint doch darauf hinzuweisen, daß hier verschiedene Elemente zum Aufbau beitrugen und daß die dritte (= koptisch vierte) Woche ein Eigenwesen darstellt. Leider ist von dem Donnerstag dieser Woche nur die Tatsache der Genesislektüre berichtet. Immerhin zeigt es sich, daß das Koptische, wie auch eine Tradition der heiligen Stadt, wiederum in der gleichen Woche und am gleichen Tage mit dem Anfang des gleichen Kapitels des gleichen Buches — hier der Genesis — beginnen. Darum wird man, so glaube ich, auch hier einen Einfluß Jerusalems annehmen müssen. Das hieße aber, daß für den koptischen Ritus auf Grund des Vergleiches mit Jerusalem für die Proverbien ursprünglich nur der Montag, Dienstag und Donnerstag der dritten Woche, wie für die Genesis heute noch nur die entsprechenden Tage der vierten Woche in Betracht kamen. Nun erhellt auch, warum die vierte Woche von der Proverbienlesung frei bleibt. Genesis und Proverbien nahmen im Schema der Lesungen den gleichen, ersten Platz ein, jene für die vierte, diese für die dritte Woche, standen als gleichwertiges Paar nebeneinander, füllten in ihrer Woche die gleichen Tage. Als man nun die von Jerusalem ererbte Proverbienlektüre,

vielleicht unter dem Einfluß Konstantinopels, weiterführte, beließ man das andere Erbstück ruhig an seiner Stelle und begann erst mit der fünften Woche die Fortsetzung. Die beiden Vorgänge: Einführung zweier einwöchiger Lesungsgruppen aus Jerusalem und Erweiterung der einen nach dem Geschmack der Reichshauptstadt, können zeitlich identisch sein, so scharf sie logisch zu trennen sind.

Das Ergebnis unserer kleinen Untersuchung wäre folgendes:

Die ägyptische Kirche übernahm von Jerusalem die Proverbienlektüre für eine — die dritte — Fastenwoche und die Karwoche sowie die Genesislesung einer zweiten — der vierten — Woche der Fastenzeit. Der Einfluß der *Νέα Πατριη* gab ihr zwei neue Genesisperikopen — Freitag der sechsten und siebten Woche und neue Abschnitte aus den Sprüchen Salomos für die fünfte, sechste und siebte Woche. Bodenständige Weiterwucherung erzeugte neue Proverbienlesungen für einzelne Tage sowohl der Fastenzeit als auch der Karwoche.

Odilo Heimig OSB (Maria Laach).

Kultische Probleme auf dem ersten Religionspsychologischen Kongreß zu Erfurt 1930. Prof. D. Werner Gruehn-Dorpat, Mitbegründer der experimentellen Religionspsychologie, umschreibt die Aufgabe der noch jungen Wissenschaft: „Religionspsychologie will die Frömmigkeit in all ihren Formen erforschen. Sie zeigt, daß unter den verschiedenen geistigen Erscheinungen die Religion vielleicht diejenige ist, die weiteste Verbreitung genießt, ihrem Wesen nach aber am häufigsten mißverstanden wird.“

Dadurch, daß Girgensohn das experimentelle Verfahren in die religionspsychologische Forschung einführte, wurde Exaktheit ein hohes Ziel und zugleich Maßstab dieser Forschung. Ein weiterer aufbaufähiger Faktor entstand der Religionspsychologie in dem Leipziger Psychologenkreis, dessen Arbeiten aus Felix Kruegers psychologischen und philosophischen Untersuchungen über das Wesen der seelischen Ganzheit hervorstachen oder sie ergänzen. Eine zahlreiche Schar internationaler Gelehrter arbeitete bisher an der Untersuchung wesentlicher Fragen, die u. a. die Eigenart kindlicher Frömmigkeit, die Stufen religiöser Entwicklung des Jungendlichen, die Tiefen des Gebetslebens, die Beziehungen der Religion zu Krankheitserscheinungen und zu volkstümlichen Formen des Aberglaubens zum Gegenstand hatten.

Der erste Erfurter Kongreß konnte naturgemäß nur Excerpta der bis jetzt gewonnenen Erkenntnisse aufzeigen. Wenn trotzdem aus dieser Geistesarbeit der wenigen zur Verfügung stehenden Stunden eine Fülle von neuen Ahnungen und Problemstellungen zutage trat, so sehen wir darin die Wertberechtigung der neuen Wissenschaft wiederum bezeugt.

Für die systematische Liturgiewissenschaft dürfte es von besonderem Interesse sein, wie auf Grund der in moderner, exakter Kleinarbeit gewonnenen Resultate, fast allgemein — namentlich bei nichtkatholischen Gelehrten und Forschern — ein starker Zug zur Objektivität im modernen Frömmigkeitsleben vernehmbar wurde.

Prof. Gruehn betonte in seinem Referat „Die Abhängigkeit der Sinnfassung von der Wertung: Experimentelle Beiträge zur religiösen Erkenntnistheorie“: „Die Frage nach Sinn und Bedeutung geschichtlichen Geschehens für den einzelnen und für ein Volk, für eine Kulturgemeinschaft oder die ganze Menschheit, aber auch die Frage nach Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit

persönlichen Schicksals bewegt heute nicht nur die Jugend, sondern viele ernste Menschen um uns her. Leider wird diese Frage selbst von namhaften Gelehrten oft ohne wissenschaftliche Präzision aus bloßer subjektiver Deutung heraus beantwortet. Demgegenüber ist das Erfordernis objektiver Sinnerfassung zu betonen. Eine rein intellektuelle 'streng wissenschaftliche' Sinnerfassung lebenswichtiger Seiten der Wirklichkeit ist darum schlechthin unmöglich und dort, wo sie behauptet wird, ein bloßes Scheinresultat. Nur auf Grund einer wertenden Stellungnahme zur Wirklichkeit, insbesondere auch durch die höchsten Formen dieser Stellungnahme: Hingabe und Opfer, wird eine sinnvolle Welt- und Lebensbetrachtung möglich; in vollendeter Form auf dem Boden einer echten Frömmigkeit: Weltauffassung aus der letzten erreichbaren Totalität heraus."

Prof. W. Stählin-Münster wies mit großer Entschiedenheit darauf hin, daß neben der rationalen Oberschicht in der Seele die viel tiefere irrationale Unterschicht nicht zu übersehen sei, daß gerade in dieser lebensvollen Seelentiefe sich eine Art „vegetativer Hingabe“ an das lebendig Gegebene vollziehe und daß andererseits diese Hingabe wieder oft zu überraschenden Ergebnissen führe. Auch das bemerkte er mit Recht, daß, während die Wiederholung rein rationaler Wahrheiten — etwa in der Schule — ermüde, die Wiederholung der Hingabe an das Gegebene — etwa im Gottesdienst — lebenssteigernd wirke.

Die neueste Forschung kommt hier zu der Erkenntnis, daß Wahrheit, Frömmigkeit und Verbundenheit mit dem Göttlichen nicht „gemacht“, sondern „gegeben“ sind, und nur gefunden und erlebt zu werden brauchen. Für die Seelenhaltung ergibt sich hieraus der Primat objektiver Frömmigkeit gegenüber subjektiven religiösen Übungen.

Prof. Dr. Hans Volkelt vom Psychol. Institut der Universität Leipzig referierte über „Die Bedeutung der genetischen Ganzheitspsychologie für die Psychologie der Religion“. Eindeutig trat er für die Wahrheit und den Wertgehalt einer strukturellen, sakralen Bezogenheit des Menschen zur Gottheit ein. Volkelt gelangte zu diesen Anschauungen durch Forschungen auf der Basis der Ganzheitspsychologie. Daß diese „strukturelle Gottbezogenheit“ etwas von der Gottheit in Gnade Gegebenes sei, brachte seine Darlegungen sozusagen in Parallelen zu Augustinischen Gedankengängen. Prof. Wunderle-Würzburg wies auf die berühmte Stelle hin: „Fecisti nos ad te...“, „Auf dich hin“, nicht „für dich“, wie meistens übersetzt wird. Die Gottverbundenheit und die gesamte religiöse Erlebenssphäre ist also eine gegebene, sie wird nicht von Menschen erzeugt in Gedanke und Gefühl, sondern in geheimnisvoller kultischer Mitteilung seitens der Gottheit von der Kreatur empfangen und erlebt.

Wir führen folgende Aussprüche an:

„Die primitiven Gottesvorstellungen der Kinder sind meist noch wenig gegenständig. Im Erleben des Kindes erscheint das eigene Selbst und der liebe Gott noch von einem Lebensganzen umgriffen, das Kind noch in „Lebens-einigung“ mit seinem Gott. Solche primitive Gottesgemeinschaft ist weit wichtiger als die Gottesvorstellung. Sie äußert sich in natürlichster Weise in rituellen und kultischen Handlungen des Kindes und im Kindesgebet.“

„Selbstgestaltung des Heranwachsenden durch das Gebet ist unschätzbar.“

„Der Gestaltungsdrang des Menschen übersteigt die Gestaltungskraft, jenes Ungestaltbare dennoch zu gestalten und zu bemeistern. All das führt zu den Gestaltungen und Handlungen des Ritus.“

Hier zeigt sich, wie die ruhige Horizontale der christlichen Antike durch ihre ontische Kausalität den seelischen Gestaltungsdrang des Menschen weit eher erfüllend zu erlösen vermag als die ruhelose Vertikale der Gotik.

„Das Wesen wahrer Frommheit scheint uns weit weniger eine Angelegenheit des Bewußtseins zu sein, sondern vielmehr Dauergerichtetheit der wenig bewußten Tiefen des Erlebens und vor allem strukturelle Dauergerichtetheit der Seele auf Gott. Das allein ist die rechte Durchgottung des Lebens.“

„Gottgerichtetsein in Denken, Fühlen und Wollen heißt Gott geheim in uns tragen, indem er Richtung gibt unserer ganzen Struktur.“

Prof. Stählin nannte derartige Betrachtungen „Kopernikanische Wandlungen unserer Religionsbetrachtung“ und meinte, „die Nur-Bewußtheit des cogito ergo sum erkläre die ungeheure Erfolglosigkeit der Seelsorge, mache aber auch das große Bedürfnis nach Erlösung vom Bewußtseinsübermaß erklärlich. Die katholische Theologie und Seelsorge habe sich hierin als maßvoller erwiesen. Ein sprühendes Erlösungsbewußtsein gehe sehnend durch die Reihen unserer Jugend. Es wehrt sich gegen ein Bepacktwerden mit neuen Bewußtseinsmomenten. Das Bewußtseinsmäßige sei geradezu der Verkehrspolizist, der ängstlich wache, daß nur ja das Freudige der Erlösung sich nicht zu breit mache!“

„Es sei nunmehr an der Zeit, die ungeheure Frage des Kultus als Erziehungsfaktor ernstlich zu bearbeiten.“

In allergrößter Freude aber begrüßt unsere Liturgiewissenschaft die kategorische Forderung von Prof. Volkelt: Was unserer Jugend not tut, ist nicht Religionsunterricht, sondern religiöses Leben in Ritus und Kultus!

Nur Fragmente der im großen Gesamtbau der Erfurter Tagung vorgetragenen Äußerungen konnten hier festgehalten werden. Ihr Wert stiege, wenn wir sie im logischen Zusammenhang der sie begründenden und ergänzenden Thesen böten. Dennoch erfüllen sie uns mit freudiger Anerkennung der neuen Perspektiven, die — wenn auch von verschiedenen Ausgangspunkten aus — in einem lichtbringenden Morgenrot münden. Der seit der Gotik sich immer mehr breit machende Subjektivismus zerriß nach und nach die klassische Ganzheit des katholischen Menschen, der die Sehkraft für das Ontische verlor und sich um so reicher glaubte, je verschiedenartiger der subjektive Ersatz war, den er sich geschaffen hatte. Die heilige Objektivität liturgischen Lebens, Denkens und Fühlens hat unserer Seelenhaltung als eine der wertvollsten Gaben wieder die große Linie, unserer Geisteshaltung wieder die wesentliche Schau gegeben.

Wenn nun in internationalen und interkonfessionellen Kreisen ebenfalls, und noch dazu auf den Feldern der modernen Wissenschaft, der Sehnsuchtsruf nach der Objektivität des Mysteriums laut wird, so können die Kinder der Ecclesia dies nur als ein günstiges Omen für die doch langsam anbrechende Entsäkularisierung unserer Kultur begrüßen!

Hermann Franke (Germete).

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Urb. Bomm OSB (Maria Laach), Lor. Dürr (Braunsberg in Ostpr.), Rob. Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), L. Gougau OSB (Farnborough), Odilo Heiming OSB (Maria Laach), Hildebr. Höpfl OSB (Rom), Th. Klauser (Bonn), Ant. L. Mayer (Freising), Joh. Pinski (Berlin), Greg. Recelj OCist (Krakau), Matth. Rothenhäusler OSB (Rom), Alex. Schnütgen (Berlin), Jos. Vives (Barcelona), D. Winzen OSB (Maria Laach)

bearbeitet vom **Herausgeber.**

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur des Jahres 1930 und Nachträge zu den früheren Berichten. In einigen Fällen wurde über den 1. I. 1931 hinaus vorgegriffen. Andere Nummern wurden zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt, zumal da die bibliographischen Angaben in den liturgischen Zeitschriften leicht zu finden sind. Absolute Vollständigkeit konnte und sollte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnittes.

Der Bericht über die orientalische Liturgie umfaßt diesmal die drei letzten Berichtsjahre. Die Pastoralliturgik wurde unter dem Titel „Allgemeines“ berücksichtigt. Der musikalische Bericht mußte wegen Raummangels auf den nächsten Jahrgang verschoben werden.

Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

I. Wesensbestimmung; Stellung zu Kultur, Kunst, Erziehung usw.

Abt Anscar Vonier OSB, *The New and Eternal Covenant* (London [1930]). Das Buch will gegenüber den individuellen Äußerungen des relig. und myst. Lebens auf die transzendente, göttliche Seite des Katholizismus hinweisen. Die Christen der neueren Zeit sind nervös geworden, beschränken sich auf die Defensive. Gewisse Wahrheiten werden überbetont, andere vernachlässigt. V. schildert als „klassisch“ jenen Katholizismus, in dem die wesentlichen Dinge von der Mehrheit auch als wesentlich anerkannt werden. Die Kirche selbst, zumal die Liturgie, ist immer klassisch geblieben. In der apostol., nachapost. und patrist. Zeit war die Haltung der Gläubigen in diesem Sinne klassisch. V. schildert P. Leo d. Gr. als Ausdruck der „classical exposition“, Alfons v. Liguori als den der „imaginative exposition“. Das Thema wird in 24 Kapiteln durchgeführt, von denen uns hier bes. VII *Liturgy* interessiert. Der christl. Gottesdienst ist wesentlich durch den Bundescharakter des N.B. bestimmt. Gottesdienst ist Anerkennung und Annahme göttlicher Wirklichkeiten; christl. G. ist wesentlich Liturgie. „a term that seems to convey the presence of mysterious things, of gifts and sanctities amongst men when

they are occupied with the great work of giving to God due acknowledgement of all he has done for them“ (S. 79). Jene göttl. Wirklichkeiten sind durch die Lit. zur Verfügung der Menschen gestellt. „There is in Catholic Liturgy acknowledgement of the divine to the extent of acting the divine; and this is worship in the highest potency“ (S. 80). Die Lit. ist Feier und Verwaltung der Mysterien Gottes; dies zu vergessen ist der Beginn einer Verweltlichung und setzt den Kult zu einer natürlichen Anerkennung eines höheren Wesens herab. Kern der Lit. ist das Christusmysterium, das zugleich geschichtliches und Bundes-Mysterium ist, da die Ereignisse des Christuslebens in einer myst. Weise noch unter uns sind. „To celebrate the mystery of Christ's redemptive act merely as an historical event is certainly no full explanation of the Church's attitude. Even the desire and the effort to have a share in the fruits of the Redemption does not give a perfect clue to the Church's temper; there is more, there is the celebration of Redemption in its absolute meaning, as an ever-present, omnipresent reality which creates a mentality in the Church which is truly consummate religious genius“ (S. 87; Sperrungen von mir). Diese Ausführungen zeigen, daß Abt V. der vom Jb. vertretenen Mysterienlehre jetzt noch klarer als in seinem früher (Jb. 6 Nr. 85) besprochenen Buche über die Eucharistie beistimmt. In dem folg. Kap. *The blood of the Covenant* lehrt er denn auch ganz eindeutig, daß durch den eucharist. Kelch „in sacramental significance and meaning, that thing is rendered present whose presence is for us of supreme importance, namely, the Death of the Lord in a mystery“ (S. 99 f.; Sperrung von mir). — Sehr gute Gedanken über den „institutionellen“ Charakter des christl. Gebetes enthält Kap. XVIII *The Divine order of Prayer*. — Da also Abt V. in diesem ausgezeichneten Buche den klassischen Charakter des echten Katholizismus so tief herausarbeitet, ist es zu bedauern, daß er in den letzten Kapiteln doch wieder Kompromisse schließt und u. a. die Missa coram exposito als eine liturg. Form verteidigt, allerdings unter der Voraussetzung, daß sie in Einklang mit dem Opfercharakter der Messe bleibe, was aber doch gerade die Frage ist. [1]

J. Murböck, Gottesdienst, Andacht und liturgische Bewegung (Theol. u. Gl. 22 [1930] 589—604). M. scheint den Hauptwert der lit. Bewegung darin zu erblicken, daß sie eine umfassendere Verwertung der Landessprache in der Liturgie vorbereitet; denn er schreibt S. 604: „Die Arbeiten der I. B. werden deshalb als wertvolle Versuche betrachtet werden müssen, ob und in welchem Umfang die Landessprache bei der Liturgie verwendet werden kann . . . Wenn aber die I. B. berufen ist, auch zur weiteren Entwicklung der Liturgie beizutragen — und das scheint fast der Fall zu sein —, dann wird sie sich trotz Mißgriffe und Fehlschläge durchsetzen, auch in der Reform der Liturgie selbst.“ Den Zweck solcher Umgestaltung gibt er S. 603 zu erkennen: „Denn die Erbauung hängt ja zum großen Teil vom Verständnis ab.“ Er beruft sich dabei auf Göttler, der in einem 1916 gehaltenen Vortrag gesagt habe: Die Theorie, daß die kath. Liturgie in erster Linie „als ein mittlerisches Tun aufgefäßt werden wolle mit der *latroia* als Hauptzweck, nicht aber lediglich als ein religiöses Tun der Gemeinde, daß demnach die Einwirkung auf das Volk, die Belehrung und Erbauung desselben nicht das Ausschlaggebende oder gar Einzige sein könne, gilt nicht in jener Allgemeinheit, in der sie verwertet wird. Sie ist aus dem Wesen des Meßopfers abstrahiert und gilt nur für dieses im vollen Umfang. Schon bei den Sakramenten ist das Soterische die Hauptsache“. M. nimmt „soterisch“ im Sinne von „erbaulich“ und schließt: Wenn man mehr will als die „liturgisch“ passive Assistenz (die freilich für ihn „doch eine recht lebendige innere Teilnahme am heiligen Opfer sein kann“), „dann wird man auf die Dauer über eine erweiterte Verwendung der Landessprache in der Liturgie nicht hinwegkommen“ (S. 603). „Auf diesem Gebiete, einer allenfallsigen Reform der Liturgie selbst, hat nun die I. B. die Aufgabe, als Versuchsstation [1] zu dienen“ (S. 602). Es wird ihr auch noch die Aufgabe zugewiesen: „Es sollen vielmehr die I. Texte so umgeformt

werden, daß sie dem Verständnis und dem Empfinden des Volkes angepaßt sind; es soll statt einer wortgetreuen Kopie der lateinischen Messe eine sinngetreue Nachbildung derselben geschaffen werden, die das Volk wirklich als *Meßandacht* gebrauchen kann“ (S. 601). Die I. B. soll daher „auf den Anspruch verzichten, dem katholischen Volke die Meßandacht [1], die einzig berechtigte oder auch nur unter allen Umständen bevorzugte Meßandacht geben zu wollen . . .“ (S. 600). Andere Formen haben daneben ihre Berechtigung; es sei daher falsch, zu altchristl. oder altröm. Formen zurückzukehren.

Der Grundirrtum des ganzen Aufsatzes besteht darin, daß die Liturgie nicht in ihrem innersten Wesen erfaßt wird, sondern in letzter Linie vom Menschen aus gesehen wird. In der ganzen Arbeit fällt nie das Wort vom *Mysterium* der Liturgie. Man wird stark an ähnliche Ideen der Aufklärungszeit erinnert; auch damals war der Ruf nach der Liturgie in der Muttersprache sehr lebendig, weil man in bester Absicht in bezug auf das Verständnis und die Erbauung der Gläubigen, aber in völligem Mißverstehen des Mysteriencharakters des kirchl. Kultes glaubte, nur durch Verdeutschung und Verständlichmachung der lat. Texte das Volk zur aktiven Teilnahme führen zu können. Vgl. die reich belegte Darstellung dieser Vorgänge durch A. L. Mayer, Jb. 9, bes. S. 117 ff. Das Volk hat damals wie heute anders gedacht; es liebt die lat. Liturgie, selbst wenn es nicht alles versteht, weil es in der Kirche vor allem das Heilige sucht. Wird das Volk in rechter Weise in die Liturgie eingeführt, so bekommt es bald Sinn und Verständnis dafür und folgt ihr in innerer Anteilnahme, ohne durch „Anmerkungen“ gestört zu werden. Die sonderbare Bemerkung M.s S. 601: „Überhaupt: ein Gebet mit Anmerkungen?“ trifft gar nicht die Sache; oder sie würde auch die Schriftlesung treffen. Gewiß übersehen wir nicht die Schwierigkeiten, die der Ergreifung des Volkes durch die I. Erneuerung gegenüberstehen. Es gilt langsam den Geist des kirchl. Volkes wieder für den Geist der L. zuzubereiten und vor allem mit der Jugend zu beginnen. Aber diese Schwierigkeiten werden durch eine Simplifizierung und Verdeutschung der L. nicht gelöst.

(Da M. S. 600 den Vorwurf Eisenhofers gegen unser Jahrbuch, als habe dieses „dogmatisch ganz unhaltbare Behauptungen“ aufgestellt, unbeschen aufnimmt, sei hier auf Jb. 9 S. 1 ff. hingewiesen, wo die völlige Unhaltbarkeit dieses Vorwurfes nachgewiesen ist.) [2]

Abt B. Capelle OSB, *Liturgique et non-liturgique* (La Liturgie cath. Nr. 5 Löwen [1930]). Bei Gelegenheit der Übersetzung von Guardinis *Vom Geist der Liturgie* durch R. d'Harcourt (Roseau d'or IV 7. Paris 1929), in dem die Vereinigung von liturg. und individueller Frömmigkeit empfohlen wird, fragt sich C.: Was ist lit. und außerlit. Frömmigkeit, und wodurch unterscheiden sie sich? Der Unterschied besteht nicht etwa in einem starren Formalismus der Lit., sondern ist viel tiefer begründet. Die L. ist Gebet der Kirche, weil die Kirche selbst in ihr betet; sie ist ferner unter der Kontrolle der Kirche entstanden. Beides fehlt der außerlit. Frömmigkeit. Es ist an der Zeit, die großen Linien der Lit. dem Verständnis der Gläubigen wieder näherzubringen. [Vgl. unsere Bemerkung zu der These Guardinis im Jb. 1 S. 125.] — Vgl. auch Lit. Zschr. 4 (1930/31) 117—121. [3]

G. Laporta OSB, *L'esprit de la liturgie* (La rev. cath. des idées et des faits 9 [1930] Nr. 50 S. 11—13; Nr. 52 S. 9—11, 10 [1930] Nr. 5 et 6 S. 14—17). Eine sehr anregende und aufschlußreiche Abhandlung über das Wesen der Liturgie und der liturg. Frömmigkeit, erschienen im Anschluß an die von R. d'Harcourt besorgte, 1929 in Paris hg. französ. Übers. des 1. Bdchens der „*Ecclesia orans*“, R. Guardini, *Vom Geiste der Liturgie*. Das Christentum ist zutiefst „un mystère ineffable, le redoutable et sublime transfert dans un ordre de réalités transcendentes“. Gerade die Liturgie und nur die Liturgie „nous fait vivre le mystère chrétien: adoption divine dans le Christ Jesus“. Die philosoph. Grundlage des christl. Kultes ist wie die jedes Kultes die Leib-Seele-Struktur des Menschen. Gegner der Liturgie sind

daher die Spiritualisten, die jede äußere, rituelle Kundgabe der Gottesverehrung als groben Sensualismus ablehnen; aber auch diejenigen, die vom rein ästhetisch-künstlerischen Standpunkt aus an den Kult herantreten, da dieser seinem innersten Wesen nach mehr als etwas bloß Ästhetisches ist. Theologisch gesehen ist Ursprung und Quell der christl. Liturgie das Christumysterium, das sich uns mitteilt durch das Kultmysterium. Diesem kommt daher eine objektive, vom menschlichen Subjekt unabhängige, göttliche Wirksamkeit zu. Für den Protestanten ist so die Liturgie überflüssig, ja fast hinderlich, da es für ihn nur auf die subjektiv erlebnismäßige Glaubensverbundenheit mit Gott ankommt, höchstens noch, daß sie ihm als eine Illustrierung des Wortes und der Predigt dient. Dem Geiste der Liturgie zuwider ist aber auch eine allzu große Eigenwirklichkeit, die eignes Tun und Streben in den Vordergrund stellt und dem *opus operatum* der Liturgie vielleicht nur noch als „moyen de capitaliser, accumuleur de mérites“ Raum gewährt. Falsch ist es auch, die Liturgie nur als ein pädagogisches Hilfsmittel zur Heranbildung einer vollkommenen Persönlichkeit zu benutzen und auszuwerten. Liturgie ist Leben Christi, des ganzen Christus, des Hauptes und der Glieder. Als solches ist sie „*adoption divine*“, „*Pneuma*“, „*grâce sanctifiante*“ qui fait de l'homme „une nouvelle créature“. Noch manche treffliche Beobachtungen ließen sich herausheben vor allem über das Verhältnis moderner Frömmigkeit zur eigentlich liturgischen. Es sei noch kurz hingewiesen auf die Charakterisierung der belg. und der deutschen sog. lit. Bewegung, die L. eingangs gibt. In Belgien sei man mehr von der psychologischen, praktischen Seite her an die Liturgie herantreten, um sie als eine den ganzen Menschen ergreifende und gestaltende Lebensform bekanntzumachen, während man sich in Deutschland und bes. in Maria Laach mehr um die Erforschung und Vertiefung des objektiven Sinnes und Inhaltes der Liturgie als solcher bemühte, die vor allem die Wiederentdeckung der Mysterientheologie heraufgeführt habe

H. E. [4

Odo Casel OSB, *Die Stellung des Kultmysteriums im Christentum* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 39—53; 72—83, 103—115). I. *Das Christumysterium*. Das Christentum ist mehr als Religion oder Konfession im neuern Sinne, auch mehr als ein System von theol. dogmatischen Wahrheiten und moralischen Geboten. Es ist nach Paulus ein Mysterium. Aber auch dies nicht bloß im Sinne einer verborgenen Lehre vom Göttlichen, es ist Gottestat, Offenbarung Gottes an die Menschheit durch eine Handlung. Man kann dieses Mysterium mit dem einen Worte „Christus“ ausdrücken, Christus als Person mit seinem mystischen Leibe, der Kirche. Dieses Christumysterium umfaßt die Menschwerdung und die Erlösungstat am Kreuze und gipfelt in der Auferstehung, durch die der Heiland zum pneumatischen Kyrios wurde, insofern als nun seine Menschheit ganz in die göttliche Verherrlichung hineingezogen wurde. Nicht der Welt als solcher wurde dieses Christumysterium offenbar, sondern zunächst den Auserwählten d. h. den „Aposteln und Propheten“, dann allen Gläubigen d. h. der Kirche. Erst am Ende der Zeiten wird es durch die zweite Parusie Christi abgeschlossen. Mittelpunkt des Christumysteriums ist das Kreuzesopfer und die Auferstehung, Mittelpunkt des Christentums daher das Opfer der Kirche in der Kraft des Kreuzesopfers und die daraus entströmende Vergöttlichung. Diese beiden Opfer sind im Grunde nur eines. Die Kirche macht sich das Opfer Christi zu eigen, Christus opfert in der Kirche. Wie wird und wie ist dies möglich? Hier ergibt sich die Notwendigkeit des Kultmysteriums. Ohne dieses wäre das Christumysterium für die Kirche ohne Wirkung und Frucht. Wir sollen dem erhöhten, pneumatischen Herrn gleich werden, nicht nur im ethisch-moralischen Sinne, sondern auch seinsmäßig, dem Sein nach. Das kann aber nicht durch eine Rechtfertigung rein aus dem Glauben geschehen, bei der wir uns rein passiv verhielten, sondern nur durch die physische, lebendige, aktive Teilnahme an der Erlösungstat Christi, d. h. durch die Mysterien, die uns ermöglichen, aufs intensivste und konkreteste, in materiell erkennbarer und zu-

gleich spirituellster Form an den Heilstaten des Herrn teilzunehmen. Das Christusmysterium wird so an uns Wirklichkeit durch die symbolischen Riten. Wie der Herr durch die Passion zum Pneuma wurde, so werden auch wir durch die mystische Passion in der Taufe (Röm. 6, 3 ff.) und der daraus entspringenden pneumatischen Auferstehung mit Pneuma erfüllt. Durch dieses Pneuma wird der Christ dem persönlichen Pneuma, Christus, angeglichen, d. h. er wird ein zweiter Christus, sein Wesen ist pneumatisch erhöht, wie „Pneuma Christi“ den ganzen, auch seiner Menschheit nach erhöhten Christus bezeichnet. Diese pneumatische Erhöhung des Menschen vollzieht die Gnade und die darauf aufbauende Innewohnung der hl. Dreifaltigkeit. Der Mensch ist also durch die Taufe und Firmung vergöttlicht, Kind Gottes geworden. Christus, dem Hohenpriester, eingegliedert, ist er nun selbst Priester, der jetzt Gott ein Opfer darbringen darf, das durch Christus in einziger Weise annehmbar ist und angenommen wird. Wie das Opfer wesentlich zu einer jeden Religion gehört, so auch zum Christentum. In ihm ist durch den Opfertod Christi am Kreuze die ursprüngliche Idee des Opfers, letzte und eigene Hingabe des Menschen an Gott zu sein, wiederhergestellt worden. An diesem Opfer Christi hat nun die Kirche Anteil, nicht bloß im Glauben und in der Gesinnung, sondern in physisch-konkreter Form, nicht nur passiv empfangend, sondern aktiv tätig, im Mysterium. Das Opfer der Kirche muß also auch ein wahres, äußerlich erkennbares, liturgisches Opfer sein d. i. das Kultmysterium des Opfers Christi, ohne das die Kirche Priesterin ohne Opfer wäre. Auch aus der Gemeinschaftsidee der Kirche ergibt sich die Notwendigkeit des Kultmysteriums, in dem die Priesterschaft Mittlerin zwischen Gott und Gemeinde ist. Der Opfertod Christi wird also im Opfermysterium der Messe durch die Konsekration der Elemente mystisch-real wieder hingestellt, Christus opfert sich selbst wieder, zugleich opfert aber auch die Kirche, da sie durch den Dienst der Priester das Mysterium vollzieht, aber auch auf Grund der mystischen Eingliederung in Christus persönlich daran teilnimmt. Doch dieses Mysterium ist nicht nur Opfer, sondern auch Speisopfer, aber in viel höherem, pneumatischerem Sinn als die alttestamentlichen: Opferleib und Opferblut Christi unter den Gestalten einer Speise und eines Trankes. Neben diesen drei Mysterien der christl. Einweihung, Taufe, Firmung und Eucharistie, die die völlige Eingliederung des Menschen in den Leib Christi bezeichnen und bewirken, gibt es auch noch andere Mysterien, die dem Leib Christi entsprechen, insofern als er ein Organismus mit mannigfachen Gliedern und Funktionen ist, und die zu einem bestimmten Stande berufenen Menschen Christus bzw. der Kirche in diesen Eigenschaften angleichen, z. B. durch das Mysterium der priesterlichen Weihe, der Mönchs- oder Jungfrauenweihe, der Ehe, oder auch in andere Lebensverhältnisse hinzuwirken, z. B. bei Krankheit, Sündenvergebung, Tod. Aus alldem wird klar, daß die Frömmigkeit des N. B., der Gottesdienst der Kirche ohne das Kultmysterium nicht bestehen kann. Das Christusmysterium setzt sich im Kultmysterium fort, das Kultmysterium ist die Auswirkung und Anwendung des Christusmysteriums an der ganzen Kirche. — II. *Das Kult-Eidos „Mysterium“*. Christus hat durch seinen Opfertod am Kreuze den göttlichen Heilsplan erfüllt und vollendet, Gott hat das Opfer angenommen, indem er Christus auch seiner vollen Menschheit nach erhöhte. Fortan gibt es kein neues Opfer, keine neue Heiligung mehr. Und doch wirkt Christus in seiner Kirche weiter als Priester und Gnadenvermittler, und doch gehört zum Wesen der Kirche, daß sie nicht nur empfängt, sondern auch etwas wirkt, daß sie opfert. Beides ist nur möglich durch die Kultmysterien, in denen Göttliches und Menschliches sich vereinigen, in denen Gott handelt und die Kirche, diese aber nur in der Kraft Gottes. Christus paßt sich also im Mysterium ganz dem Zustande seiner Kirche an; diese besitzt wiederum die Mysterien als ihre eigenen, in die sie nun ihre ganze Liebe und Hingabe an Gott hineinlegen kann. Für den Gottesdienst der Kirche des N. B., u. zw. nicht nur für den äußeren

Kult, sondern auch für die innerste und wesentliche Liebeshingabe der Kirche an Gott, ist also das Kult-Eidos „Mysterium“ d. h. jene ganz bestimmte Art von Kult, wie sie allein das Wort und der Begriff „Mysterium“ bezeichnet, unumgänglich notwendig. Christumystik, das eigentliche Wesen des ntl. Kultes d. i. das physisch-mystische Einswerden der Kirche mit dem verklärten Gottmenschen und durch diesen mit der dreifaltigen Gottheit, ist also nur möglich durch das Kultmysterium. Auch die beiden andern Arten des Kultes, Gebet und Opfer, gipfeln im N. B. im Kultmysterium. Dieses war dem A. B. noch verborgen und unbekannt, da ja noch nicht das Christumysterium offenbar geworden war, da noch die Furcht Gottes und nicht das ntl. Gesetz der Liebe herrschte. Wohl kannte der jüd. Kult neben den Gebeten und Opfern das Eidos des Gedächtnisses. Die geschichtlichen Ereignisse, in denen sich Gott dem Volke kundgetan hatte, wurden im Ritus wiederholt, z. B. Pascha. Doch war dies nie Mysterium im vollen und eigentlichen Sinn des Wortes, es bezog sich nur auf Irdisches, fand im Irdischen Ziel und Abschluß. Zum Mysterium gehört aber wesentlich Eintritt ins göttliche Leben, hienieden im Keime, im Jenseits in der Fülle; das Mysterium hat also sein Ziel im Jenseitigen; Agape, göttliche Liebe, ist das Kennzeichen für die physische Einheit mit Gott, die es bewirkt. Im Gegensatz zum jüd. Kultus finden wir nun in der Religion des Hellenismus, die in mancher Hinsicht dem kommenden Christentum die Wege bereiten sollte, das Kult-Eidos „Mysterium“. Der Glaube, daß die Götter in irgendeiner Weise menschliche Gestalt angenommen und eine Zeitlang das Erdenlos der Sterblichen geteilt hätten, war Ursprung der Mysterienkulte, durch die der Mensch, an den im Ritus dargestellten und gegenwärtig gesetzten Leiden und Taten der Götter Teilnahme erhalten und mit dem Leben der Götter erfüllt, vergöttlicht, Geschlechtsgenosse der Götter werden sollte. Zwar blieben diese Mysterien der Natur verhaftet, ein Dienst der „Weltelemente“, zwar gaben sie den christl. Mysterien nicht das Dasein und den Inhalt, sie liehen diesen aber doch Sprache und Form, die wiederum so in den Kult der Kirche übergingen, daß man sich ihrer antiken Herkunft oft kaum noch bewußt war. Und dies aus dem innersten und eigensten Wesen der Kirche, des christl. Kultes heraus, der sich nicht mehr in den offiziellen jüd. und heidn. Kulttermini ausdrücken konnte, da er kein Kult im alten Sinne mehr war, sondern etwas ganz Neues, eben das Mysterium Christi und der Kirche. Auch darin müssen wir das Walten und Wirken der göttlichen Weisheit und Vorsehung erkennen und anerkennen. Die Geisteshaltung des antiken Menschen, die konkret und geistig zugleich war, die an eine Vermittlung göttlichen Seins und Lebens durch religiöse Symbole glaubte, die das Einzelwesen sich der Gemeinschaft unterordnen hieß, fand so im Christentum ihre höchste Erfüllung und Verklärung. Ein anderer Geist aber zog auch in die Kirche ein, ein neues Denken stieg auf, als die germanischen Völker die christl. Religion annahmen. Die Eigengesetzlichkeit des Menschen brach sich durch, das Denken verlor seine Gegenständlichkeit, man sah hinter dem Symbol nicht mehr die wirkliche Realität, das Mysterium mit seiner objektiven Gottesordnung und seiner physischen Gottvereinigung machte einem mehr oder minder subjektiven Psychologismus und Moralismus Platz. Sinn, Aufgabe und Ziel der liturg. Erneuerung ist es daher, die Gläubigen zu den Urquellen des göttlichen Lebens, zur Kenntnis des Christus- und des Kultmysteriums zurückzuführen. — III. *Die Mysterienliturgie*. Wie wird das Kultmysterium zur Liturgie? Liturgie, ursprünglich die Leistung des einzelnen im Dienste des Staates, erhielt später die Bedeutung von „Dienst“ überhaupt und speziell von dem Dienst Gottes im öffentlichen Kult. Mysterium im Sinne von Kultmysterium und Liturgie bezeichnen an sich dasselbe, aber doch wieder nach zwei verschiedenen Seiten. Mysterium ist in erster Linie das erlösende Wirken des erhöhten Herrn durch die von ihm eingesetzten Handlungen, Liturgie mehr das Tun der Kirche bei diesem Heilswirken, und doch sind beide unzertrennlich

miteinander verbunden. Denn da die Kirche den äußern Ritus vollzieht, Christus aber innerlich wirkt, so ist auch das Tun der Kirche wahrhaft Mysterium. Der letzte Grund dafür, daß das Mysterium zur Liturgie geworden ist, liegt aber darin, daß Christus die Mysterien seiner Kirche gegeben hat. Inhalt und wesentliche Form hat er dabei selbst festgelegt, Ausbau und Entfaltung aber der Kirche überlassen, die unter dem Antrieb seines göttlichen Pneumas ein herrliches Werk der Schönheit und Weisheit schuf. So hat sie z. B. die von Christus selbst angeordneten Handlungen und Worte für die Taufe zu einer symbolreichen und formschönen Liturgie ausgestaltet, die Sinn und Wirkung des Mysteriums den Gläubigen kundtun soll. Hl. Schrift und uralte Kultformen, von der Kirche geadelt und vergeistigt, waren die Quellen des liturg. Kultes der Kirche. Im wahren Sinne ist aber die christl. Religion die katholische d. h. allgemeine Religion der Menschheit, insofern als sie in souveräner Freiheit alles für sich in Anspruch nimmt, was die Menschheit an wirklich Edlem auf dem Gebiete der religiösen Formen geschaffen hatte. Dabei haben die verschiedenen Elemente der kosmischen Welt in ihrer Weise zur Gestaltung und Symbolik der liturg. Handlung beigetragen, das Wasser, das Öl, Brot und Wein; ähnlich auch die Menschheit selbst in ihren verschiedenen Völkern, Rassen und Zeiten. Innerhalb des Gefüges der Kirche aber wirkt bei der Aufführung der Liturgie jedes Glied an seinem Platz und in seiner Stellung mit: die gottgesetzte Hierarchie stellt auktoritativ und unmittelbar Christus als den Wirker des Mysteriums dar, die andern Gläubigen je nach ihren Ständen eine Seite der Ekklesia. Alle Glieder wirken also aktiv an der Liturgie mit, aber stets gemäß der hl. Ordnung in dem ihnen bestimmten Grade und Maße und an ihrem Orte. Wenn auch dieses Mitwirken nicht nur auf Grund der objektiven Gliedschaft am Leibe Christi erfolgen soll, sondern auch durch persönliches Mitleben gesteigert werden soll, so muß aber stets die Ordnung, die Hierarchie innegehalten werden. Nicht alles ist für alle! Das Mysterium bleibt Mysterium. Die gute Absicht, das Volk zur aktiven Teilnahme an der Liturgie zurückzuführen, darf nicht zur demokratischen Gleichmacherei werden. Und nicht bis ins letzte darf der Schleier, der das Mysterium umhüllt, hinweggenommen werden. Im Rahmen dieser Besprechung ließ sich nur ein kurzer Aufriß und Überblick über die grundlegenden Abhandlungen c.s. bringen, die ganz aus der Theologie der Hl. Schrift und der Väter schöpfen und für ein tieferes Eindringen in das eigentliche Wesen der Liturgie von bleibender Bedeutung sind. H. E. [5]

J. A. Jungmann SJ, *Was ist Liturgie?* (Zschr. f. kath. Theol. 55 [1931] 83—102). Der Aufsatz greift in dankenswerter Weise ein Problem auf, das durch die liturg. Erneuerung aktuell geworden ist: Was ist denn eigentlich Liturgie, und wo liegen die Grenzen zwischen liturg. und nichtliturg. Beten? Er will freilich nicht Stellung nehmen zu den einzelnen Begriffsbestimmungen, die in der letzten Zeit gegeben worden sind, sondern „nur positiv eine schlichte Antwort geben, die vielleicht gerade durch ihre Einfachheit zur Klärung beitragen kann“. Darin liegt freilich eine Schwäche des Aufsatzes, daß er zwar vieles „positiv“ aufstellt, aber zu wenig beweist. J. geht aus von der Definition: „L. ist der Gottesdienst der Kirche.“ Jedoch bestehe noch keine volle Klarheit. Wenn man die L. von heute als G. d. K. umschreibe, so denke man vorwiegend an die Gesamtkirche und an die Formen des G., die von der höchsten kirchl. Autorität geregelt seien; L. sei dann der G., der nach den von der Kirche gegebenen Normen und in ihrem Auftrage vollzogen werde. Dagegen lasse man in der geschichtl. Betrachtung alles als L. gelten, was irgendwo in einer Kirche als G. lebendig war. Ein geschichtl. Rückblick zeige, daß der engere Begriff in der älteren Zeit nicht zutreffe. Nehme man das Wort „Kirche“ im vollen Sinne, so mildere sich die Spannung zwischen den beiden Begriffen. Denn auch in der älteren Zeit sei „Kirche“ die Gemeinde in der von Christus gegebenen Verfassung, um den Bischof geschart, der auch

den G. ordnete. Was dieser Ordnung entsprach, war L. Auch das Bestreben, die Normierung der L. aus einer Sache des einzelnen Bischofs zur Sache der Gesamtkirche zu machen, sei früh hervorgetreten. Jedoch sei selbst seit der Vereinheitlichung nach dem Tridentinum immer noch eine gewisse Verschiedenartigkeit erlaubt und vorhanden. Auch der C. 1257 des CJC spreche nur das oberste Überwachungsrecht des Apostol. Stuhles aus. Wenn man heute die L. als den kirchlich festgesetzten und beauftragten G. bezeichne, so umgrenze man damit einen bestimmten engeren Bereich der L., den der röm. Universalliturgie. Es dürfte aber unberechtigt sein, das, was außerhalb dieses engeren Bereiches liegt, aus dem Bereich der L. schlechthin auszuschließen. Hier begännen vielmehr die Gebiete der Diözesanliturgien (und Ordensl.), in deren Kreis nicht nur Eigenfeste und Eigenriten, „sondern vor allem die ganze bunte Fülle von Nachmittagsandachten“ gehörten. „Sie sind nicht weniger 'G. d. K.', als es die kanonischen Horen sind; ja sie sind es heute mehr, weil sie Sache der ganzen, vom Priester geleiteten Gemeinde, also der Kirche sind, während die kanonischen Horen, die ursprünglich teilweise (in Laudes und Vesper) dasselbe waren, heute fast nur noch von einigen geistlichen Kollegien (Domkapitel, Mönchsorden) als gemeinsames Gebet gehalten werden. Der Gebrauch der Volkssprache ist kein Grund, diesen Nachmittagsandachten den liturgischen Charakter abzusprechen.“ Kirche sei dort, „wo eine kirchliche Körperschaft ist, die einen in sich irgendwie geschlossenen Teil des kirchlichen Gesamtorganismus darstellt, überall dort, wo gläubiges Volk durch kirchliche Hierarchie geleitet ist“. Lit. sei daher „überall dort, wo eine solche Körperschaft zu Gebet und Gottesdienst versammelt ist“. Die Sonderbräuche dieses konkreten G. bilden die Lokallit. Der lit. Charakter dürfe nicht davon abhängig gemacht werden, „ob die Formen ästhetisch schön und theologisch abgeklärt oder aber das Spiegelbild einer kulturellen Verfallszeit sind“. Die klassische Vollendung der röm. Lit. stamme nicht aus dem Wesen der Lit. als solcher, sondern daher, daß die r. L. ein Erbe der Väterzeit sei. In der Definition „L. = G. d. K.“ müsse man „Kirche“ in der vollen theolog. Tiefe nehmen; gemeint sei der G., den die K. nicht bloß ordnet oder halten läßt, sondern den die K. hält. „Die *ecclesiarum*, die zum Gebet versammelte K., das ist die konkrete Erscheinung der Lit.“ Auch in der Einzelgemeinde müsse man die K. „nicht nur in ihrem hierarchischen Abschluß, sondern vor allem in der Gemeinschaft der Gläubigen erkennen“. Damit werde zunächst „der peinliche Dualismus überwunden, der mit der Auffassung gegeben ist, daß L. nur soweit reiche wie lateinische Texte und Rubriken und daß alles übrige höchstens Anbau, Vorhof, Andachtsstätte für persönliche Frömmigkeit ist, wo sich subjektivistische Neigungen frei ergehen dürfen, während der Kern der L. um so mehr in hieratischer Objektivität erstarren mag . . .“ Deshalb brauchten „die sogenannten Volksandachten, die sich seit dem 16. Jh. lose um die straffer gezogene Umfriedung der bis dort erwachsenen L. gelegt haben nicht als minderwertig betrachtet zu werden oder als Wildwuchs sich selber überlassen zu bleiben. Auch sie müssen Gegenstand der Pflege, der Läuterung und Veredlung sein, auch in ihnen müßte mehr Stil, mehr theologische Weite und Größ zur Geltung kommen, damit so auch hier der Zusammenklang mit der überkommenen alten L. und mit dem echten Geist der Kirche gewahrt würde“. „Alle die erwähnten Formen von Volksandacht und von Mitfeier des Volkes sind L. und sind darum 'lit.' im rechtlichen Sinn; dabei kann es ihnen aber sehr wohl an lit. Stil fehlen, sie sind vielleicht sehr wenig 'lit.' im ästhetischen Sinn.“ Aus der im Vollsinn genommenen Definition ergebe sich ferner die Notwendigkeit, „die K. nun auch hier in der Gesamtheit der Gläubigen zu sehen, die um ihren Priester versammelt sind, anstatt nur im letzteren ein Organ der K. zu erblicken“. So werde die L. „zum Hilfsmittel für die Erneuerung des rechten Kirchenbewußtseins in den Gläubigen und damit zum Hilfsmittel ebensowohl für die Vertiefung des religiösen Lebens wie für die Mehrung gesunden, wurzelechten Apostelgeistes“.

Der Sinn der lit. Bewegung sei die von Pius X. und Pius XI. proklamierte aktive Teilnahme des Volkes an der L., die Betätigung des allgemeinen Priestertums: „in der Opferfeier der im Heiligen Geist versammelten, durch Taufe, Firmung und Priesterweihe aufgebauten Kirche sehen wir das Erlösungsoffer sich erneuern: in den Händen des Priesters die Opfergabe, in den Herzen aller, die mit sakramentalem Charakter gezeichnet sind, je in ihrer Weise die Gottes würdige Opfertat.“ Indem die Gläubigen mitbeten und mitopfern, beten sie liturgisch. „Dabei ist es zunächst einerlei, in welchen äußeren Formen sich dieses Beten vollzieht.“ Je tiefer aber die Gläubigen von der Würde und Christusnähe durchdrungen werden, die sie dort empfangen, „um so lebensvoller und edler werden sich auch die Formen gestalten“. —

Unsere ausführliche Inhaltsangabe zeigt, daß J. ein für Theorie und Praxis wichtiges Problem angegriffen hat. Jedem muß tatsächlich der Zwiespalt auffallen, der zwischen der offiziellen, lateinischen, stilvollen Liturgie, die dem Volke aber fremd ist, und den oft ziemlich formlosen, aber vom Volke besuchten Andachten statthat. Die liturg. Bewegung ist nicht zum mindesten gerade aus dem Streben solcher Kreise hervorgegangen, die, von der Volksfrömmigkeit unbefriedigt, die tiefere relig. Form der Liturgie aus ihrer Erstarrung herauszuziehen und wieder zu verlebendigen suchten. Jedoch erscheint manchem dies Bemühen wie ein vergeblicher Versuch, längst erstorbene Formen einer vergangenen Zeit künstlich wieder zu beleben. J. sucht einen andern Weg, der ihm „schlicht“ und „einfach“ vorkommt. Ich fürchte, daß er etwas zu einfach ist. J. erklärt einfach alle Volksandachten als Liturgie und wünscht ihnen nur eine gewisse Stilisierung nach dem Vorbilde der Liturgie „im engeren Sinne“, damit sie auch „liturgischen Stil“ zeigen. Damit ist das große Problem auf die einfachste Weise gelöst: Alles bleibt, wie es ist — abgesehen von einer gewissen Verfeinerung der Form — und die ganze Kirche betet nun liturgisch.

Diese Lösung kann nicht befriedigen. Wo liegt wohl der Grundirrtum dieser Lösung des richtig gesehenen und mit Recht ins Auge gefaßten Problems? J. geht nicht von dem innersten Wesen der Liturgie aus, und dies wiederum nicht, weil er die Kirche nicht in ihrem letzten Wesensgrund erfaßt. Er begnügt sich mit der Definition: „L. ist der Gottesdienst der Kirche.“ Es ist bezeichnend, daß J. die Bemühungen der letzten Jahre, die bes. in unserm Jb. Ausdruck fanden und die darauf hinausgingen, die L. in ihren letzten Wesensgründen zu erfassen, gar nicht berücksichtigt. Diese Studien führten im Jb. 8 S. 212 zu der Definition: „L. ist das Kult-Mysterium Christi und der Kirche“, eine Definition, die a. a. O. und anderswo immer wieder aus der Tradition und Theologie beleuchtet und bewiesen wurde (vgl. auch oben Nr. 5). Sie zeigt, daß das eigentliche Subjekt der L. der mystische Christus ist, d. h. Christus als *caput ecclesiae* zusammen mit dem *corpus Christi mysticum*, als das die Kirche hier erscheint; daß der eigentliche Inhalt der Liturgie die kultische Durchführung der Heilstat Christi an und mit der Ekklesia ist, daß deshalb der Kern der L. die Mysterien sind, um die sich das Gebetsleben der Kirche legt. Alles, was aus diesem Zusammenwirken Christi mit seinem mystischen Leibe im Kulte hervorgeht und sich darauf bezieht, ist L. Die neueren Volksandachten sind wesentlich aus einer andern Quelle erwachsen. Sie sind nicht genuines Gebet des *corpus Christi mysticum*, sondern zunächst individuelle Andacht des einzelnen Frommen, die sich dann auch in einer Masse kumulieren, schließlich auch die Approbation der kirchl. Behörde finden konnte, aber nie zur eigentlichen Liturgie werden kann, weil dies Gebet aus seinem Wesen heraus eben nicht Gebet des mystischen Christus, sondern des einzelnen Frommen ist. Es ist nicht Kult, sondern persönliche Andacht (auch bei äußerer Mehrzahl der Frommen). Aus diesem Grunde und nicht aus bloßer Ästhetik heraus hat die Volksandacht auch keinen lit. Stil und kann keinen haben. Jede Form ist Ausdruck des Wesens und nicht eine ästhetische Zutat; es ist daher ein vergebliches Bemühen.

den wesentlich unliturgischen Andachten liturg. Stil überhängen zu wollen. Man wird antworten: Aber auch die echte Liturgie ist nicht Erzeugnis einer imaginären Gemeinschaftsseele, sondern das Werk einzelner Gläubigen des Altertums. Dazu ist zu sagen, daß die Kirche tatsächlich einen Gemeinschaftsgeist hat, eben das Pneuma Christi, und daß dieses Pneuma sowohl in der ganzen Ekklesia wie in jedem ihrer Glieder lebendig und wirkend ist. Was aus diesem Geiste hervorgeht, ist liturgisch; die neueren Andachten sind aber aus dem Geiste der Privatfrömmigkeit hervorgegangen, wie ihre Entstehung und nur allmähliche vorsichtige Duldung und Approbation durch die Kirche zeigen.

Die kath. L. ist nicht bloß Huldigung, die von der Kirche zu Gott emporsteigt, sie ist wesentlich *Christusmysterium*, d. h. erlösendes Wirken Christi an der Kirche, die alsdann zusammen mit ihrem Bräutigam dem Vater das Opfer darbringt. Das göttliche und gottmenschliche Element darf nicht übersehen werden. J.s Definition führt dazu, die Tätigkeit der Gläubigen im Kulte allein zu sehen. Zwar sagt J., man müsse „Kirche“ im Vollsinn nehmen; aber es wird nicht voller Ernst damit gemacht, wie die obigen Zitate zeigen. Die K. wird fast nur nach ihrer juristischen Seite hin betrachtet; wo Gläubige unter einem Geistlichen versammelt sind und beten, da ist schon L. So kommt J. zu der Aufstellung, die gemeinsame Übung einer (aus persönlicher Frömmigkeit hervorgegangenen) Andacht sei Lit., wenn ein Geistlicher präsidiert, während z. B. das gemeinsame Psalmengebet altchristl. Asketen nur durch die Anwesenheit eines Klerikers, nicht aus sich L. gewesen sei; eine Volksandacht sei mehr L. als die etwa von einem Domkapitel gehaltene Vesper usw. So wird einerseits der Kirchenbegriff demokratisiert, indem eben eine Anzahl von Gläubigen schon Kirche schafft; andererseits wird er zu sehr von der äußeren Gegenwart hierarchischer Personen abhängig gemacht. Die wahre L. zeigt demgegenüber die innere Notwendigkeit der hierarchischen Führung, die das *caput ecclesiae* als den eigentlichen Führer des lit. Chores darstellt, verlangt aber nicht immer eine äußere Gegenwart, so daß das aus dem Geiste des *corpus Christi mysticum* hervorgehende gemeinschaftliche Gebet von Mönchen oder Nonnen durchaus lit. ist.

Ganz mit Recht betont J., es sei unberechtigt, alles, was nicht röm. L. sei, aus dem Bereich der L. auszuschließen. Aber das geschieht auch nirgends. Ebenso unberechtigt ist es aber auch, die Tore nun allen Formen der persönlichen und volkstümlichen Andacht zu öffnen, wenn sie nur von einer Anzahl von Gläubigen zusammen unter dem Präsidium eines Klerikers ausgeübt werden. Auch eine vornehmere, gemessenere Form oder eine größere Angleichung an die Forderungen des Dogmas können sie nicht zur L. machen. Es muß vielmehr der Maßstab angelegt werden, daß nur das L. ist, was aus dem Christusmysterium hervorgeht und seinem Geiste entspricht.

Eine andere Frage ist es — und darin scheint mir der Wert dieses Aufsatzes zu liegen, daß er wieder auf diese ernste Forderung der Praxis hinweist —, ob die heutige Form genügt. Die Liebe des Volkes zu seinen Andachten zeigt auf jeden Fall, daß die L. seinen Ansprüchen heute nicht genügend entgegenkommt. Sie hat sich zu sehr vom Volke entfernt, hat gerade jene Teile, wo das Volk sich aktiv-äußerlich beteiligen konnte, zu sehr eingeschränkt. Hier ist der Hebel einzusetzen, die L., die von Natur keineswegs bloß Priesterwerk ist und deshalb so viele Formen der aktiven Teilnahme der *plebs sancta* enthält, ist wieder in ihr ursprüngliches Leben zurückzuführen. Das würde aber nie geschehen, sondern die L. endgültig versteinern, wenn man alle neueren Formen als lit. rechtfertigen wollte. Der heutige beklagenswerte Zustand würde damit sanktioniert und verewigt. Damit ist keineswegs gesagt, man solle die Volksandachten geringschätzen oder abschaffen. Solange die L. nicht wieder ganz zum Leben erwacht ist, erfüllen sie eine wichtige Stellung in der Frömmigkeit des Volkes und sind daher notwendig. Ihre guten Tendenzen müssen gepflegt und allmählich in die L. zurückgeleitet werden. Je

mehr die L. selbst wieder die aktive Teilnahme der Gläubigen ermöglicht, desto mehr wird das an den Volksandachten Berechtigte eine höhere Befriedigung in der L. selbst finden. Dann wird sich der Wunsch J.s erfüllen, daß wirklich wieder die Kirche betet. —

(Daß J. die Mysterienlehre kennt, geht aus S. 102 Anm. 1 hervor, wo im Anschluß an J. B. Umberg SJ und J. Dillersberger die Gegenwartigsetzung der Passion im Mysterium der Eucharistie abgelehnt wird. Wir sahen oben, daß die Lösung J.s gerade daran krankt, daß sie die Gegenwart der gottmenschlichen Heilstat in der L. übersieht. Er muß daher konsequent zur Ablehnung der Mysterienlehre kommen. Umberg ist übrigens von mir Jb. 8 S. 145 ff. und G. Rohner [s. Nr. 68] ausreichend widerlegt worden, was J. nicht angibt; zu Dillersberger vgl. unten Nr. 71 und 72.) [6

Chr. Panföeder OSB, *Das Mystische in der Liturgie* (Liturgia I 6. Mainz 1930). Die Liturgie ist der beste, ja unentbehrliche Weg zur wahren Mystik, d. h. zu bes. inniger und bewußt erlebter Gottverbundenheit, weil die betende und opfernde Kirche die wahre und größte Mystikerin ist. Dies sucht das vorliegende Büchlein in seinem 1. Teil zu beweisen aus der Tatsache, daß in der Lit. alle Wesensmerkmale der Mystik gegeben sind: die geheimnisvolle Art und der dreifache Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Im 2. Teil verbreitet es sich über die Besonderheiten und Vorzüge liturg. Mystik: sie ist nicht bloßes inneres Erleben, sondern vermittelt Gnade und ist unterbaut von Dogma, Moral und Recht, ist vor allem Gemeinschafts- und Christusmystik. Daß hier die Mystik von der Lit. aus gesehen und mit liebevollem Verständnis behandelt wird, gibt dem Büchlein sowohl unter den liturg. als auch unter den mystischen Schriften seinen besonderen Wert. Dieser Wert würde m. E. noch erhöht, das Büchlein könnte an Klarheit und Plastik, Prägnanz und Kürze, Kraft und Schönheit gewinnen, wenn es ganz in genuin liturg., patristischen und überhaupt altchristl. Vorstellungen sich bewegte, wie etwa in dem Abschnitt, der über die Mysterien handelt. Man hat den Eindruck, daß die Gedankengänge ma. und neuerer Mystik zu viel in die liturg. hineingetragen sind, daß beide Arten trotz Betonung mancher Unterschiede fast gleichwertig erscheinen. Die alten Bezeichnungen wie z. B. „Pistis“ und „Gnosis“, „Pneumatiker“ und „Charismatiker“ würden sich besser einpassen als die S. 84 angeführten Stufen der Mystik. Ebenso würde hier statt des dreifachen Weges der neueren Askese und Mystik besser die den Alten geläufige dreifache Kehr von der Welt zu Gott, vom Bösen zum Guten, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren wirken.

Freudig muß es anerkannt werden, daß das Mysterium (als Tatsache) ganz im Sinne dieses Jb. dargestellt wird. Nur kann die auf S. 33 ff. vorgeschlagene Erklärung nicht genügen. Nach ihr würde Christus nur mit den Vestigien (z. B. Wundmalen), der fortdauernden Gesinnung und den Wirkungen seiner Erlösungstaten gegenwärtig. Damit ist aber die vorher so energisch vertretene Lehre, daß die Heilstaten Christi, vor allem sein einmaliger Opfertod, sakramental gegenwärtig werden, wieder verlassen. Der Widerspruch zeigt sich am deutlichsten S. 32: „Einige“ (zu denen P. sich nicht rechnet) „denken an eine Gegenwart der Heilstaten als Taten.“ Selbstverständlich, sonst würden ja nicht die Heilstaten gegenwärtig, sondern nur ihre Wirkungen. Freilich treten sie nicht in ihrer historischen Seinsweise in unsere Gegenwart, das wäre, wie von den Vertretern der Mysterienlehre betont worden ist, unmöglich, sondern sakramental, als objektives reales Gedächtnis der histor. Tatsache. Daher kann auch die durchaus richtige Lehre der Philosophen, daß eine geschichtliche Handlung als solche weder natürlich noch übernatürlich wieder gegenwärtig gesetzt werden kann (S. 36), gegen die Mysterienlehre nicht ins Feld geführt werden. V. meint, „der Vergleich mit den heidnischen Mysterien dürfte für die vorliegende Frage kaum etwas erweisen“ (S. 36 Anm.). In Wirklichkeit liegt darin ein Hauptbeweis; denn wenn die Kirche, was feststeht, den Begriff des Mysteriums aus der antiken Kultsprache übernommen hat, u. zw.

zu einer Zeit, in der dieser Begriff noch ganz lebendig war, so hat sie damit auch festgestellt, daß das mit diesem Begriff verbundene Eidos in ihr verwirklicht sei; sie hätte das sonst ausdrücklich verleugnen müssen (dann wäre freilich die Übernahme des Begriffes absurd gewesen), um nicht die Gläubigen, die aus dem Heidentum und seinen Mysterien kamen, irre zu führen. Das hat sie aber nicht getan. Im Gegenteil betonen die Väter (z. B. Clemens Alex.), daß die Kirche allein die wahren Mysterien besitze, daß also gerade und nur in ihr die Vorstellungen wahrhaft erfüllt sind, die die Antike mit ihrem Mysterienbegriff verband. Wenn der V. weiter meint (l. c.), die Benennungen „Mysterium“ und „Mysteriengegenwart“ seien nicht klar umrissen, weil sie auch „vor allem die Wahrheiten der christlichen Offenbarung bezeichnen“, so ist zu erwidern, daß der Begriff in diesem Sinn der alten Liturgie fremd ist und daß die Vertreter der Mysterienlehre immer ausdrücklich vom Kultmysterium sprechen. Daß der oben angeführte Erklärungsversuch des Verfassers nicht „vollkommen alles das verwirklicht, was Schrift, die Väter, die Kirchenversammlung von Trient über die Gegenwart der Heilstatsachen sagen“ (S. 37), dürfte in diesem Jb. 8 S. 145 ff. zur Genüge bewiesen sein. Er ist nicht falsch, denn alles, was er ausführt, ist im Mysterium mitenthalten; aber er genügt nicht und trifft auch nicht das Wesen.

Diese Hinweise könnten bei einer Neuauflage leicht beachtet werden; die ganze fleißige und sonst wertvolle Arbeit würde dadurch manche Unsicherheit abstreifen und einen klareren Charakter erhalten. S. St. [7]

Joh. Pinsk, *Die liturgische Bewegung im Rahmen der kirchlichen Innenpolitik* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 1—7). „Religiöse Ideen nehmen konkrete Formen in der Praxis des disziplinären und asketischen Lebens an, führen zu Bewegungen, haben Erfolg oder Mißerfolg, treten an die Stelle vorhandener Bräuche oder drängen sich neben sie: so bildet sich das reichbewegte Bild der kirchlichen Innenpolitik.“ Die Kommuniondekrete Pius' X., seine Konstitution *Divino afflatu* über die Wiederherstellung der Rezitation des Psalters und der alten Sonntagsfeier, die Erlasse Pius' X. und Pius' XI. über die Kirchenmusik waren innerpolitische Aktionen der Päpste zugunsten der Liturgie als der offiziellen Heilsveranstaltung der Kirche gegenüber den mehr privaten menschlichen Frömmigkeitsmitteln und zugunsten der primären Elemente innerhalb der Liturgie gegenüber den sekundären. Sie wurden notwendig, weil die Liturgie nicht mehr als das erkannt wird, als was beide Päpste sie bezeichnen, als die „Hauptquelle der christlichen Frömmigkeit“, weil das Periphere das Zentrale beiseite gedrängt hatte. Die Liturgie ist innerhalb der christl. Frömmigkeit das konservative Element. Je mehr sie von sekundären Elementen überwuchert wird, desto notwendiger wird die liturg. Bewegung. Sie ist aber nicht Neuerung (wie andere Frömmigkeitsbewegungen), sondern Erneuerung. Sie will nicht repristinieren, sondern ist immer Gegenwart und wird der Gegenwart gerecht, weil sie allein die für jede Zeit gegenwärtige und notwendige Heilstat Christi immer von neuem realisiert. „Eine lit. Zeitschrift muß sich mit einem gewissen Radikalismus für das Zentrale und Primäre des christlichen Lebens, die Liturgie, einsetzen.“ P. entwickelt dann im einzelnen das Programm seiner Zschr., deren 3. Jahrgang er als neuer Herausgeber in dieser Weise verheißungsvoll eröffnet. [8]

O. Casel OSB, *Die Stellung der katholischen Liturgie innerhalb der Katholischen Aktion* (Die Seelsorge 8 [1930/31] 243—249). Da wahrhaft kath. Handeln nur aus dem göttlichen Logos, der Kontemplation, hervorgehen kann, und da das liturg. Mysterium als die kultische Wiederhinstellung des Erlösungswerkes Christi den Menschen mit Christus verbindet und zu einem Christus macht, so ist die Liturgie das zentrale Mittel zu einem kath. Handeln. Die innere Verwandtschaft zwischen Lit. und K. A. wird bes. noch daran ersichtlich, daß auf beiden Seiten eine Handlung steht; daß beide auf der Idee der Gemeinschaft

beruhen; daß sie notwendig von der kirchl. Auktorität geführt werden; daß ferner, richtig verstanden, die Lit. höchste Kirchenpolitik ist. [9]

Aemiliana Löhr OSB, *Das Priestertum der Frau im Lichte der kath. Liturgie* (Die Seelsorge 8 [1930/31] 346—354). Die besondere Art des Mitwirkens der Frau am Hohenpriestertum Christi wird geschildert an dem Wesen der Ekklesia, wie es in der Liturgie sich darstellt und auswirkt. Die kath. Frau ist wie die Ekklesia wesentlich die Empfangende, *vas spirituale*; ihre Hingabe ist schon priesterliches Werk, weil es Opfer ist. Sie ist Braut Christi und wirkt zunächst durch gott-erfülltes Sein, das sie im liturg. Mysterium empfängt. Ihr Tun fließt daraus hervor als Wirken am myst. Leibe Christi. — Dies einige Hauptideen des gedanken-reichen Aufsatzes. [10]

G. S. Huber, *Romanität oder Katholizität* (Hochl. 27 [1929/30] II 289—305). Gegenüber Gonzague de Reynold, *Romanitas* (Allg. Rundschau 26 Nr. 40) und Henri Massis, *Verteidigung des Abendlandes*, übers. und eingeleitet von G. Mönius, betont H., daß die von ihnen beliebte Gleichsetzung von Romanität und Katholizität durchaus abgelehnt werden muß. „Ich teile mit ihnen durchaus jene hohe geschichtliche Würdigung und Wertschätzung der Romanitas als des 'goldenen Kelches', in dem uns die Vorsehung den Wein des Christentums reichte...“ Aber die bisher von der Romanitas getragene und verwirklichte Universalität der Kirche darf nicht zur absoluten Form der Katholizität schlechthin erklärt werden. „Durch die übernatürlichen Momente des Glaubens und der Liebe allein ist daher die immerwährende Katholizität der Kirche gewährleistet und nicht durch das natürliche Moment der 'Romanitas' oder einer andern noch so hochwertigen Eigenschaft.“ Ein schönes Symbol wahrer Katholizität ist die Stationskirche San Giorgio in Velabro, von Leo II. 682 zum Zeichen der wiederhergestellten kirchl. Einheit zwischen Orient und Okzident den hl. Sebastian und Georg geweiht; die Messe am 2. Tage der Fastenzeit betont die Buße und die Einheit von Ost und West im Glauben. Gegenüber M. Pri-billa SJ, *Die Kirche von Anbeginn* (St. d. Zeit Juli 1929), der zwischen der universalen (unsichtbaren) und der katholischen Kirche (letztere die konkrete, sichtbare Erscheinung des röm. Katholizismus) unterscheidet, sagt H. mit Recht, daß man die identischen Begriffe „universal“ und „kath.“ nicht auseinanderreißen noch das Wort „kath.“ in dem „uneigentlichen, konfessionell-partikularistischen Sinne belassen“ dürfe. — Die Ausführungen sind wichtig auch für die Beurteilung der oriental. Liturgien. [11]

R. Pasté, *Existe un Jus Liturgicum?* (Perfice Munus 5 [1930] 121—124). In den ersten Jh. hatten die Bischöfe, besonders im Orient, auch gesetzgeberische Gewalt über die Liturgie. Nach der Definition des Vaticanum steht dem Papste die höchste Vollmacht auch in bezug auf die Liturgie zu. Das ordentliche Tribunal in liturg. Fragen ist die von Sixtus V. 1588 eingesetzte Ritenkongregation. Nach dem Concilium Tridentinum sess. VII can. 13 ist es den *Ministri Ecclesiae* nicht gestattet, die bei der feierlichen Spendung der Sakramente üblichen Riten, die von der kath. Kirche angenommen und approbiert sind, geringzuschätzen, zu unterlassen oder zu ändern. Das neue Ritual schreibt tit. I in 18 Punkten vor *quae in administratione Sacramentorum generaliter servanda sunt*. Gehören diese Punkte in die Moral oder in die Liturgie? Man muß unterscheiden. Während die Dogmatik sich mit dem Wesen der Sakramente, ihrer Einsetzung, ihren Wirkungen befaßt, handelt die Moral von den Pflichten des Spenders und Empfängers der Sakramente; die Liturgie dagegen betrachtet die Sakramente unter der *ratio formalis* des Ritus, der nur insofern auch Gegenstand der Moral ist, als das richtige Einhalten der entsprechenden Riten auch zu den Pflichten des Spenders der Sakramente gehört. Freilich ist die Moral und die Dogmatik auch in das eigentliche Gebiet der Liturgie eingedrungen, und zwar jedesmal, wenn der richtige Begriff der Liturgie sich verdunkelte. So behandelt Thomas von Aquin im 3. Teil seiner

Summa nicht wenige liturg. Fragen; das Gleiche gilt von seinen Nachfolgern und Auslegern. Noch mehr haben die Moralisten sich der Liturgie bemächtigt nach dem Beispiele des hl. Alphonsus. Die Moral darf sich ja auch für Spezialfragen der Liturgie interessieren; nur soll sie sich auf den rein moralischen Gesichtspunkt beschränken oder solche Fragen gesondert erörtern, wie es z. B. F. M. Cappello SJ getan hat, der in seinem *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis* vol. I im letzten Kap. die *praecepta liturgica in celebratione Missae servanda* behandelt. Die Liturgie steht höher als die Moral; bei Meinungsverschiedenheiten über liturg. Vorschriften wird man eher den Liturgikern als den Moralisten folgen. Welchen Wert haben die liturg. Gesetze für das Rituale? Ein Dekret der Ritenkongregation 1916 bestimmt, daß die Dekrete der Kongregation die gleiche Auktorität haben, als wenn sie vom Papste selber erlassen wären, auch wenn sie dem Papste nicht vorgelegt wurden. Diese Dekrete ergänzen oder erklären das Rituale, haben also die gleiche verpflichtende Kraft wie das Rituale. Die *ritus sacramentales* sind entweder *essentiales*, d. h. solche, die sich auf Materie und Form beziehen; und diese verpflichten *sub gravi*, oder *accidentales*, welche die würdige Spendung der Sakramente betreffen. Nach manchen Liturgikern sind die Rubriken, welche die *ritus accidentales* vorschreiben, rein direktiv; andere dagegen machen eine Unterscheidung zwischen Rubriken *de praecepto*, welche *pro gravitate materiae* verpflichten, und Rubriken *de consilio*. Als Kriterien zur Unterscheidung zwischen präzeptiven und direktiven Rubriken werden angegeben: 1. die imperativen Formeln: *abstineat, caveat, debet* im Gegensatz zu: *dicere poterit* und ähnlichen; 2. der Gegenstand der Vorschrift; 3. eine diesbezügliche Erklärung der Ritenkongregation; 4. die von den Liturgikern vertretene Meinung. Diese Kriterien gelten sowohl für die Rubriken wie für die Dekrete der Ritenkongregation. Die Canones 13, 18 und 20 des Codex iuris finden ihre volle Anwendung bei den liturg. Vorschriften. Die Dekrete der Ritenkongregation sind entweder *decreta generalia*, oder *particularia*, oder *particularia cum valore generali*. Die *decreta generalia* haben allgemeine Verpflichtung 3 Monate nach Veröffentlichung in den Acta Ap. Sedis, falls nicht ein anderer Termin ausdrücklich angegeben ist. Enthalten sie die Klausel, daß *consuetudines contra vel praeter legem* aufgehoben seien, so sind solche *consuetudines* außer Kraft gesetzt, wenn sie nicht bereits hundertjährig oder *ab immemorabili* sind (can. 30). Die *decreta particularia* verpflichten bloß die Empfänger. Die *decreta particularia cum valore generali* erklären ein bereits bestehendes Gesetz, auch wenn diese auf eine Privatanfrage erfolgt. Handelt es sich um die Erklärung eines sicher existierenden Gesetzes oder einer sicheren Rubrik, so verpflichtet die Erklärung in Kraft dieses Gesetzes auch ohne spezielle Promulgierung; bezieht sich die Erklärung dagegen auf eine zweifelhafte Rubrik, so tritt die Verpflichtung erst nach der Veröffentlichung ein. Die *Consuetudines praeter legem* sind toleriert, wenn sie *rationabiles* sind, und erhalten Gesetzeskraft, wenn sie ununterbrochen 40 Jahre lang geübt wurden; mit dieser Bestimmung hat can. 28 des C. I. die Meinungsverschiedenheit der Liturgiker aufgehoben. Nicht einig sind die Autoren bezüglich der *consuetudines contra legem*. Da in den Bullen Pius' V. und Benedikts XIII. solche *consuetudines* als *abusus* und *corruptelae* bezeichnet werden und durch can. 818 des C. I. jede dem vorgeschriebenen Meßritus entgegenstehende *consuetudo* reprobirt wird, so meinen manche, dergleichen *consuetudines* seien auf keinen Fall zu tolerieren; andere dagegen, wie Veneroni, Stella, Barin, sind der Ansicht, daß der Ordinarius die eine oder andere den liturg. Vorschriften widersprechende *consuetudo* gestatten kann, wenn dieselbe infolge besonderer Umstände nicht leicht beseitigt werden kann, und bes., wenn durch die Abschaffung den Gläubigen Ärgernis gegeben wurde. Die Ritenkongregation verwirft absolut nur *consuetudines* oder besser Mißbräuche, welche zur Änderung

der liturg. Bücher führen, nicht solche, welche gegen die Rubriken sind, die Meßrubriken immer ausgenommen. H. H. [12]

Thomas L. Harris, *Christian public worship, its history, development and ritual for to-day* (New York 1928). Allgemeine Betrachtungen über den Kult von den Anfängen bis in unsere Tage vom anglikan. Standpunkt aus. Die letzten liturg. Äußerungen, mit denen sich H. befaßt, sind nationale Feiern (Waffenstillstandstag), der bei dieser Gelegenheit begangene Schweigedienst und der Dankagungstag. Das Buch stellt keine wissenschaftl. Ansprüche. L. G. [13]

P. Lippert SJ, *Die Weltanschauung des Katholizismus* (Leipzig 1926) ist ein Beitrag zu der Sammlung *Metaphysik und Weltanschauung*, die H. Driesch und W. Schingnitz herausgeben. L. stellt Inhalt, Ursprung, Entwicklung und Eigenart der kath. Weltanschauung dar. Er tut das in seiner bekannten Art, die den Menschen unserer Tage ansprechen mag. Wenn die Darlegung auch vor allem den religionsphilosoph. Zwecken der Sammlung dienen will, so scheint L. die Eigenart der kath. Weltanschauung doch nicht ganz herausgestellt zu haben. Im Sinne von Joh. 1, 1—18 und Kol. 1, 15 ff. wäre von der Schöpfung ausgehend die zentrale Stellung des Logos zu zeigen, die über die Inkarnation in der Darstellung der Kirche ihren Höhepunkt finden müßte. Die Kirche behandelt L. aber fast nur nach ihrer juridischen Seite, das Sakramentale des Kirchenbegriffs verschwindet dagegen ganz. Als *corpus Christi mysticum* hat die Kirche in der vorliegenden Darstellung keinen Platz. Ein Hindernis wäre das doch nicht für das jurist. Moment, im Gegenteil, es könnte die juridische Seite sehr tief aus ihrem sakramentalen Charakter erklärt werden. So ist es denn auch nicht erstaunlich, daß Religion als „Ich-Du-Verhältnis“ (S. 20) hingestellt wird, daß sie „im Katholizismus in steigendem Grade zu einer menschlichen Angelegenheit“ wird (S. 101), daß eine etwas voluntaristische Färbung sich durch das ganze hindurchzieht (cf. z. B. S. 63. 88). Das übernatürliche, religiöse Leben des Christen kann unter diesen Umständen auch nicht mehr im Sinne des Konzils von Orange aufgefaßt werden, das L. doch so oft zitiert. Somit liegt es ebenfalls auf der Hand, daß die Liturgie nicht ihrem Wesen entsprechend in die Abhandlung eingebaut wird. Da die Liturgie die Heilstat Christi uns gegenwärtig macht, ergibt sich daraus ihre Bedeutung. Das vermißt man um so mehr, als L.s Werk sehr gute und schöne Stellen enthält. A. G. [14]

Jos. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System* (Aschaffenburg 1927). Behandelt nach einer Einleitung, in der Wesen, Werden, Aufbau des dogmatischen Systems und das Problem umrissen werden, sein Thema in 2 Teilen, einem histor. und einem spekulativen. Im 1. gibt er eine Übersicht über die Stellung der Lehre von der Kirche in der Geschichte der Dogmatik. Hierbei zeigt er feines Verständnis für die histor. Gegebenheiten. Um so mehr verdient sein Vorgehen Lob, als er sich mit seinem histor. Teil eine gute Grundlage legt. Gewiß wird es mancher Leser als einen Mangel empfinden, daß mehr bereits vorliegende Arbeiten über den Kirchenbegriff der einzelnen Kirchenschriftsteller und Theologen benutzt werden als die primären Quellen selbst. Die histor. Zusammenhänge wären noch klarer geworden; z. B. die Behandlung des altprotestant. Kirchenbegriffes wäre wohl geschichtlicher geworden. Im 2. Teil gibt R. die Lösung seiner Frage mit theolog. Begründung. Er will die Kirche in der Dogmatik nach der Christologie und Soteriologie behandelt wissen. Die Begründung verdient volle Anerkennung, um so mehr, als alles, was nur mit der Kirche in näherer Beziehung steht, vor allem also das Recht, die Lehre über die Unfehlbarkeit usw., ganz und gar aus dem Wesen der Kirche als mystischem Christus hergeleitet werden. Gerade dadurch läßt sich auch die Bedeutung des Kirchenbegriffes für ein vertieftes Verständnis der kirchlichen Liturgie erfassen. A. G. [15]

J. Korzonkiewicz, *O naszej orientacji* (Von unserer Einstellung) (Mysterium Christi, Kraków 1 [1930] 2, 3—8). Stellt fest, daß die Förderer der 1. Bewegung sich

bewußt dem Altchristlichen zuwenden, nicht etwa um einer mechanischen Repristination willen, sondern behufs Anbahnung einer organischen Weiterentwicklung. Habe doch die röm. L. selbst geflissentlich viel altchristliches Gut bewahrt und wache geradezu eifersüchtig darüber. Zumal die Reformen Pius' X. atmen geradezu altchristliche Luft. Die Anlehnung an diese altchristl. Elemente der L. werde zur Beseitigung des gegenwärtigen Dualismus in der l. Betätigung führen, der sich zu einem Biritualismus auszuwachsen drohe, indem das Volk neben der offiziellen L. seinen eigenen Andachtsformen nachgehe. Gr. R. [16]

J. Korzonkiewicz, *Dwie Akcje* (Zwei Aktionen) (Mysterium Christi, Kraków 1 [1930] 3, 11—14). Sucht zu zeigen, daß es kein Zufall sei, wenn der Aufruf zur kath. Aktion gerade da einsetzt, wo die l. Erneuerung so mächtig aufblüht: sei doch die eine auf die andere angewiesen, von dieser abhängig, durch sie bedingt; die Förderer der l. Bewegung seien geradezu als die ersten Apostel der kath. Aktion anzusprechen. Gr. R. [17]

Kard. I. Schuster erließ Verordnungen über die würdige Feier der Liturgie, die im Bollettino Liturg. 1930 S. 92—94 erschienen sind. Jesus Christus, der ewige Hohepriester, hat einen in jeder Beziehung vollkommenen Kult der Anbetung des Vaters eingesetzt und denselben seiner Kirche anvertraut; die Liturgie ist dieser Kult, den die ganze Familie der Christen durch die von Gott eingesetzte Hierarchie dem Vater darbringt und in dem Jesus Christus das Mysterium der Erlösung wirkt. Diese innige Kultgemeinschaft zwischen dem gläubigen Volke, Jesus Christus und den hierarchischen Priestern verleiht der ganzen großen Familie der Christen den Titel eines hl. Priestertums. Mailand hat durch den hl. Ambrosius einen der ältesten liturg. Typen Italiens bewahrt, dessen Wiederherstellung der hl. Karl Borromäus sich besonders angelegen sein ließ. Diesem Beispiele seiner großen Vorgänger folgend, erläßt Kard. Sch. ins Einzelne gehende Verordnungen. Die Kirche soll ausschließlich Haus des Gebetes sein und nie als Versammlungssaal für Akademien oder Kongresse dienen. Für den würdigen Schmuck des Gotteshauses sorgt die christl. Kunst; die kirchl. Kunstgegenstände sollen sorgfältig behütet und dürfen nicht veräußert werden. Vom Hochaltar, der der eucharist. Thron des Herrn ist, sollen nach ambrosianischer Tradition Statuen und Bilder entfernt werden, die dort nicht notwendig sind, wo das Mysterium in Wirklichkeit angeboten wird; sie können auf Seitenaltären ihren Platz finden. Ausgestellt dürfen sie nur mit Gutheißung des Ordinarius werden. Auf das Tabernakel dürfen weder Blumen noch Reliquiarien noch Lampen und sonst etwas gestellt werden. Natürliche Blumen sind künstlichen vorzuziehen. Das Kruzifix des Altars habe die entsprechende Größe. Die Liturgie und überhaupt die antike kirchl. Andachtsform (Vesper usw.) soll stets allen anderen Andachten vorangehen. Besonders in den Kollegien und Ordenshäusern möge die Assistenz bei der Messe eine aktive Teilnahme an der hl. Handlung sein. Den Kapiteln, den Oberen der Seminarien und Kollege, den Pfarrern wird eingeschärft, für eine entsprechende Schola Cantorum zu sorgen, damit die ambrosian. Melodien exakt ausgeführt werden, usw. H. H. [18]

W. van Koeverden, *Was is Liturgische Devotie?* — L. Verwilt OP, *Op ter Hoogmis!* — Zr. **Maria-Jozefa, *Liturgie en Zielsverfijning***. — Kan. **V. van de Velde, *Oorsprong van het Lof*** (N. 10—13 aus der „Ora et labora-Serie“). Liturg. Andacht, sagt v. Koeverden, betrachtet als Ziel das Einswerden mit dem Dienste Christi, der durch die Kirche fortgesetzt wird. — Verwilt sucht die Ursache, warum das gesungene Hochamt allmählich leerer wird, im Individualismus und Unverständnis des modernen Menschen. Die Priester sollten zu dem Volke wieder mehr über die feierliche Messe sprechen. — Zr. **Maria-Jozefa** zeigt, wie die Liturgie, obwohl öffentliche, äußerliche (dies weniger genau) Handlung, doch das seelische Leben des Menschen verfeinert, da doch das Individuum Christo einverleibt wird. — Kan. **van de Velde** sucht den Ursprung der abendl. Segensandacht. Diese ist aus 2 Teilen entstanden: der spät-ma. Verehrung des

Sanctissimum und der Marienandacht, auch diese spät-ma. in Brügge. In Flandern sind diese 2 Teile im Anfang des 17. Jh. zu einem verschmolzen worden.

P. H. [19—22

H. Hoppe, *Liturgie als Vorgang. Ein Versuch zum liturgischen Wiederaufbau* (M Schr. für Gottesd. u. kirchl. Kunst hg. v. Smend 35 [1930] 135—138). H., protestant. Pfarrer, berichtet über eine in Stettin gehaltene, aus Orgelvorträgen, Ansprache, Lesungen, Gesängen und Stille bestehende liturg. Feier am Himmelfahrtstage. Evangelisches Hochkirchentum und anthroposophische Christengemeinschaft lehnt er scharf ab; die kath. Messe bewundert er, ist jedoch unfähig, sie zu verstehen und gläubig zu bejahen. Der Artikel besitzt einen gewissen Wert als Beitrag zu den zahlreichen Versuchen des heutigen Protestantismus, neue Formen des Gottesdienstes zu finden. Mit Liturgie im genauen religionsgeschichtl. Sinne hat die Zusammenstellung nichts gemeinsam.

K. M. [23

Abt Ildef. Herwegen OSB, *Die Heilige Schrift in der Liturgie der Kirche* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 8—17). Die Lit. war vor der Schrift, ist unentbehrlicher als die Schr., hat auf die Schr. gewirkt, gibt dem Schriftwort eine eigenbestimmte Funktion, sobald es in ihren Organismus eingeht. Lit. und Schr. verhalten sich wie Mysterium und Logos. Die Schr. hat wie das Mysterium Symbolcharakter. Der Wortinhalt der Lit. ist zum größten Teil Schriftwort, „gewinnt aber nun, als Bestandteil kultischer Handlung, einen dramatisch bewegten Charakter, tritt mit dem Mysterium in unsere persönliche Gegenwart ein, wird in Szene gesetzte Offenbarung“. Dies wird an Beispielen schön ausgeführt.

[24

Th. Soiron OFM, *Das Evangelium als Lebensform des Menschen* (Der kath. Gedanke IX. Bd. München 1925). Grundlage dieser Ausführungen, die auf der Dresdener Akademikertagung 1924 vorgetragen wurden, ist die Theorie von der Entstehung der Evangelien durch Komposition, d. h. durch Zusammenfassung der Jesussprüche und Jesustaten in Gruppen von bestimmter Zahl zur Darstellung bestimmter Themata, in denen wir dem eigentlichen Sinn der Evangelien begegnen. Dieser Sinn ist nicht, den geschichtl. Verlauf des Lebens Jesu aufzuzeigen, sondern Antwort zu geben auf Lebensfragen der Jünger und der ersten Christengemeinden. Das Evangelium will Lebensform des Menschen sein. Diese Lebensform aber ist keine Harmonisierung von Weltreich und Gottesreich. „Das Göttliche widerstrebt jeglicher Säkularisierung.“ Die evangel. Lebensform ist im letzten Grunde Christus selbst: die erniedrigte, gedemütigte, leidende Menschennatur, die gerade in ihrer Ohnmacht zum Transparent der Gottheit wird. Der Tod des menschlichen Ich gebiert Gott im Menschen. Nicht Weltbejahung und nicht Weltflucht, sondern Welt *distanz* im Sinne der Lösung vom Ich — das ist das Leben nach dem Evangelium Jesu. In dieser Deutung steht das Evangelium Christi dicht neben dem Mysterium Christi und weist, wie dieses im Mystischen, so im Moralischen den gleichen Weg durch den Tod des Menschlichen zum Leben Gottes. Die sachliche, auf streng wissenschaftlicher Grundlage aufbauende Darstellung wirkt schon in diesem knappen Rahmen lichtvoll und überzeugend. Man möchte eine erweiterte Analyse der Evangelien wie auch eine tiefere Auseinandersetzung mit den einzelnen Kulturproblemen in weit-schichtigeren Arbeiten nur wünschen.

Ae. L. [25

R. Guardini, *Von heiligen Zeichen* (Mainz ² 1928). Neue, erweiterte Ausgabe der 1922/23 in Rothenfels erschienenen beiden Heftchen gleichen Namens. Hinzugefügt sind die Stücke über den Weihrauch, den Kelch, die Schale, den Segen, den heiligen Raum. Im übrigen vgl. Jb. 3 Nr. 14.

H. E. [26

Abt B. Capelle OSB, *Le prêtre et la Liturgie* (La liturgie catholique Nr. 1. Löwen o. J. [1929]) will die Liturgie wieder zur Quelle des Lebens und Wirkens des Priesters machen, ohne aber in die eigentliche Tiefe vorzudringen: zum Christus- und Kultmysterium.

H. E. [27

A. de Cuyper, *Comment faire communier nos jeunes gens à liturgie?* (Ebda Nr. 4. Löwen o. J. [1929]) behandelt die schwierige, aber wichtige Frage der liturg.

Kindererziehung und gibt methodische wie praktische Vorschläge und Beispiele, die meist belg. Verhältnisse berücksichtigen, in allem aber nicht befriedigen können, z. B. S. 23 ff. Teilnahme der Jugend an der Messe. Das Wesen der Liturgie ist zu wenig erfaßt und ausgewertet. H. E. [28]

L. Bopp, *Liturgische Erziehung* (Freiburg i. Br. 1929). „Liturgische Erziehung — die Forderung der Zeit“, die im Schlußteil überzeugend dargelegt wird, will das Büchlein fördern helfen. Nach je einem Abschnitt über die Lit. im allg. und den Sinn der Erziehung zeigt es im 3. Abschnitt *Erziehung durch die Liturgie*, wie die L. den Notwendigkeiten der Erziehung gerade auch unserer Zeit am besten entgegenkommt, und im 4. Teil gibt es wertvolle Winke und Anregungen für die Erziehung der Jugend zur Lit. Diese beiden Abschnitte hätten natürlich noch bedeutend erweitert werden können, z. B. durch konkretere Darstellung der Erziehungswerte in den Riten der Sakramente (bes. der Taufe) und im Kirchenjahr; auch durch Hinweise auf altchristl. Erziehung und Katechese, deren Spuren noch in der Lit. sich finden. Im allgemeinen zeigt das Büchlein ein gutes Verständnis des Liturgischen. Insbesondere ist es erfreulich, daß es mit Nachdruck auf den hohen Wert der lat. Kultsprache hinweist, der heute so vielfach verkannt wird. Bemerkt sei (zu S. 85), daß die sonntägliche Prozession nach der Wasserweihe in manchen Benediktinerabteien noch heute üblich ist, bes. an liturgisch hervorragenden Sonntagen. Auffallend ist die Bemerkung des V., daß er sich „frei wisse von einem gewissen Bedauern über die liturg. Entwicklung, durch die aus der Eucharistie als Kultmittel ein Kultobjekt geworden sei, wie man das gelegentlich herauszuhören meint. Da ist nichts zu bedauern... Diese Entwicklung ist vielmehr die logische Konsequenz des Dogmas...“ (S. 17, vgl. S. 83). Darauf ist zu sagen, daß die Liturgie aus ihrer eigenen Grundidee heraus, Gott durch Christus zu verherrlichen, sich konsequent und organisch gestaltet und bewußt die Eucharistie nicht zum Kultobjekt (im modernen Sinne) gemacht hat. Die „eucharistische Huldigung“ kann daher nicht als „Bereicherung“ und „Fortentwicklung“ der abendländ. Lit. bezeichnet werden, was übrigens auch geschichtlich schon daraus hervorgeht, daß diese „Fortentwicklung“ gerade zu der Zeit und in dem Maße einsetzte, als das liturg. Verständnis am schwinden war. Der „Eindruck“, den „der Besuch orientalischer Kirchen“ macht, besagt hier nichts, weil er von der subjektiven Einstellung des („abendländischen“) Besuchers abhängig ist. Im übrigen denkt ja wohl niemand daran, die „Huldigung“ da zu beseitigen, wo das Verständnis der liturg. Idee nicht Gemeingut ist. S. St. [29]

Florian Kühár OSB, *Liturgikus nevelés* (Liturgische Erziehung) (Pannonhalmi Szemle 4 [1929] 577). Ausführliche Besprechung von L. Bopp, *Liturgische Erziehung* (Freiburg 1929); vgl. Nr. 29. K. betont, daß die liturg. Erziehung nicht so enge begrenzt ist, wie manche meinen, da sie nicht bloß in der Missa recitata und dem Choralgesange der die Volksschule besuchenden Kinder besteht, sondern ein weiteres Gebiet umfaßt und in alle Verhältnisse des Lebens eingreift. B.s Buch kommt zur rechten Zeit und ist geeignet, die Gegner der liturg. Erziehung aufzuklären und von deren Vorzügen zu überzeugen. H. H. [30]

A. Maccheroni, *Die Liturgie und der liturgisch-pädagogische Unterricht* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Pädagogik 6 [1930] 4. Heft). M. ist langjährige Mitarbeiterin von Maria Montessori. Sie hat die Montessorimethode mitausbilden geholfen. Ihr Aufsatz, den Margarete Günther nach einem ihr von der Verf. vermittelten engl. Mskr. übersetzte, ist ein Vortrag, den M. auf dem liturg. Kongreß auf dem Montserrat im Juli 1915 vorgelesen hat. Heft 4 der Vierteljahrsschrift 1930 ist ganz der pädagog. Methode Maria Montessoris gewidmet; damit hat sich die Schriftleitung ein großes Verdienst erworben; denn die Bedeutung Montessoris ist in Deutschland verhältnismäßig wenig erkannt und die Diskussion über ihre pädagogische Methode gering. Besonders kathol. Pädagogen hätten allen Grund, sich mit M. Montessori und ihren Mitarbeiterinnen auseinanderzusetzen; denn es

besteht eine tiefgehende Ähnlichkeit zwischen der Methode der kath. Kirche und jener der Montessorischule. Was die religiöse Erziehung angeht, so steht die Liturgie im Zentrum. M. Montessori wie auch A. Maccheroni sehen in der Liturgie die pädagog. Methode der kath. Kirche. Die Erziehung zur Mitfeier der hl. Messe und zum Mitleben des Kirchenjahres stehen darum selbstverständlich im Vordergrund der religiösen Erziehung. Es ist leider nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen; noch viel weniger können hier die Grundsätze der neuen Methode Montessoris besprochen werden. Es sei hingewiesen auf das 1930 erschienene Buch Montessoris *Das Kind in der Kirche* (Übers. von *The child in the church*; London 1929). Wir sehen der weiteren Ausgestaltung der Montessorimethode mit Spannung entgegen.

L. Schmedding (Dorsten). [31]

L. Jaeger, Das Konzentrationsprinzip und der katholische Religionsunterricht (Zschr. f. d. kath. Religionsunterricht an höheren Schulen 1930 Nr. 10). Beleuchtet in klarer und treffender Weise den Konzentrationsgedanken im Unterricht der höheren Schule und zeigt die große Bedeutung dieses Prinzips für den kath. RU. Er setzt sich kritisch mit dem von den „Richtlinien“ aufgestellten Ziel der „deutschen Bildung“ auseinander. Im praktischen Teil seiner Darlegungen gibt er wertvolle Fingerzeige über die Möglichkeit der Durchführung auf der Unter-, Mittel- und Oberstufe und zeigt besonders, wie auf O II das „Mysterium“ im Mittelpunkt der Jahresarbeit stehen kann: „Sündenfall und Erlösung der Menschheit, die Gegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi im heiligen Meßopfer und in den Sakramenten. Augustinus, De civitate Dei, Parsival und Dantes Göttliche Komödie bieten wertvollsten Konzentrationsstoff. Die Kirchengeschichte der O II müßte vor allem die Stellung der Menschheit zum „Mysterium“ in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben der betreffenden Zeit würdigen. Von hier aus würde die charakteristische religiöse Haltung der verschiedenen Jahrhunderte, die Lehrstreitigkeiten, die Auflösung der Religion in Ethik usw. viel tiefer verstanden. Die Schüler verfolgen die Auswirkung dieser Entwicklung auf Kunst und Literatur. So wird Christus von ihnen in Wahrheit als das Λ und Ω der Menschheitsgeschichte erlebt. Wertvolle Hilfe für diese Jahresarbeit bieten: „Mysterium“, Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche, Münster 1926, und die „Jahrbücher für Liturgie-Wissenschaft“. — Wir vermissen die so wichtige Konzentration des kath. RU. mit dem Gottesdienst.

L. Sch. [32]

J. Minichthaler, Religionspädagogische Auswertung von Heiligenleben (Religionspädagog. Zeitfragen N. F. Heft 1; 1929). Geht von den Bestimmungen aus, die die Lehrpläne der Fuldaer und Freisinger Bischofskonferenz, der Erzdiözese Wien und die preuß. „Richtlinien“ über genanntes Thema enthalten, und behandelt mit großer Geschicklichkeit, in klarer, knapper Form und aus reicher Unterrichtserfahrung heraus die einschlägigen Fragen, zeigt die Aufgaben der katechetischen Behandlung von Heiligenleben, legt die Grundsätze über die Auswahl der zu behandelnden Heiligenleben dar, gibt Winke für die Art der Behandlung, spricht über die erziehlische Auswertung von Namensheiligen, verlangt Einführung der Schüler in die Liturgie der Heiligenfeste, fordert eine quellenmäßige Darstellung der Heiligenleben (Scheidung von Geschichte und Legende) und die Herausgabe kurzer Einzeldarstellungen und hochwertiger Heiligenbildchen; zum Schluß folgen 5 Lehrprobenskizzen. — Diese Arbeit kann allen Erziehern bestens empfohlen werden; aus allen Anregungen und Darlegungen spricht ein begabter und erfahrener Pädagoge. Leider hat M. den Mysteriengedanken nicht beachtet. Er bleibt zu sehr im Gebiete des Ethisch-Pädagogisch-Praktischen. Als leitende Idee hätte er das Mysterium nehmen müssen. Am besten wäre er also vom Sinn der kirchl. Heiligenfeier ausgegangen. Da ist der Hl. nicht nur unser Vorbild im Kampfe des Lebens, wie M. ihn ausschließlich darstellt, auch nicht bloß unser Fürbitter am Throne Gottes. Nach der Idee der Kirche ist unsere Verbindung mit dem Heiligen nicht bloß gedanklich (von uns aus) und fürbittlich (vom

Heiligen aus), sie ist viel inniger, sie ist seinsmäßig. Die Kirche feiert ja den *dies natalis*, den Geburtstag des Hl. für den Himmel, also den Beginn seiner neuen Daseinsweise, seiner ewigen Verklärung. Die Feier richtet sich nicht auf die Vergangenheit, bleibt nicht in Erinnerung an das verflossene Leben des Hl. stecken; der Hl. steht nicht nur als geschichtliche Person da, an dem wir uns ein Beispiel nehmen, er ist vielmehr *in mysterio* uns gegenwärtig, begleitet uns durch den Tag, ist uns „mystisch“ nahe; ja im Meßopfer stirbt er mit Christus und empfängt seine Verklärung mit ihm. Die Heiligenfeier ist eine Ergänzung, eine Ausweitung des Christumysteriums. Der Hl. ist das getreue Abbild, eine neue Ausprägung Christi. Christus selbst leuchtet uns durch das Transparent des Hl. entgegen. Schließlich stellt sich auch die Kirche im Hl. dar. Die Liturgie vereinigt uns selbst auf Grund des Glaubenssatzes vom myst. Leibe der Kirche mit dem Hl.; wir selbst werden der Hl. und nehmen teil an seiner ihm von Christus zufließenden Verklärung. — Der Mysteriengedanke ist religionspädagogisch von unschätzbarem Wert, er befruchtet die unterrichtliche und erziehlche Tätigkeit in einer Weise, wie wir sie im antiken Christentum sich so erfolgreich auswirken sehen. Er führt die Schüler zu einer viel tieferen, unmittelbaren Berührung und inneren Erfassung des Hl. Durch das Mysterium erhält auch die Behandlung der verschiedenen Heiligenleben eine größere Einheit und Geschlossenheit, weil ja immer Christus und die hl. Kirche den goldenen Hintergrund jedes einzelnen Heiligenlebens bilden. Synthese, Zusammenschau, einheitliche Linie gehören zu den Grundforderungen heutiger Pädagogik. M. hätte dann auch von selbst den Gedanken der Typisierung nicht außer acht gelassen, wie ihn die Liturgie nahelegt; und gerade das Typische hat eine große aufweckende Kraft. M.s Idee von der Herausarbeitung der Lebensgrundsätze und des Charakteristischen hätte sich dann noch tiefer begründen lassen; gerade dann bekommen die Lebensgrundsätze und Charaktergrundzüge Allgemeingültigkeit und vollere Bedeutung. Auch was M. über Heiligenleben und Liturgie sagt, ließe sich vom Mysterium aus bedeutend erweitern und vertiefen. — Alle pädagogischen Maßnahmen haben letztlich das Ziel, die jungen Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben zu führen, wie es überreich in der hl. Kirche und ihren Mysterien verborgen ist. Auch der Hl. steht im Mysterium. Es ist an der Zeit, daß die Religionspädagogik sich auf diese letzten Tatsachen besinnt; dann wird sie selbst weiter und einheitlicher. Sie muß entschlossen die Kehrtwendung vom rein Psychologisch-Ethisch-Praktischen weg zum Kultischen hin machen. Vom Kult muß die Erziehung und der Unterricht ausgehen, zu ihm immer wieder zurückkehren. Um die sittliche Wirkung brauchen wir dabei nicht zu bangen. Es ist klar, daß vom Mysterium aus die Wirkung zum Sittlichen wie überhaupt zur ganzen Lebensgestaltung hin von unberechenbarer Stoßkraft ist. Das gilt auch von der Auswertung von Heiligenleben im Unterricht und in der Erziehung. M. gibt wertvolle Anregungen, die allen empfohlen seien. Aber zur Ergänzung sei bemerkt: Wir müssen nicht bloß die Heiligen den Kindern, sondern umgekehrt die Kinder den Heiligen nahebringen.

L. Sch. [33]

Aug. Volkmer. *Arbeitsschulgedanke und Religionsunterricht im Lichte der Schulpraxis* (Ebda, Heft 2, 1929). Prorektor V. aus Liebenthal (Schles.) spricht aus seiner reichen Erfahrung heraus über die viel umstrittene Frage der Anwendung der Arbeitsmethode im kath. RU. Seine Ausführungen sind lichtvoll, einfach und überzeugend und werden vom liturgiewiss. Jb. freudig begrüßt. In I. fordert V. in Anlehnung an das Wort der Hl. Schrift: *fides ex auditu* eine bewußte Pflege der aufnehmenden Kräfte im Kinde; das rechte Anhören bedeutet gerade für den RU eine bedeutsame Form der Arbeitsschulbetätigung; „schon der Umstand, daß wir ja die Kinder zur lebendigen Teilnahme am Pfarrgottesdienste, in dem doch auch die Predigt eine wichtige Rolle spielt, erziehen sollen, müßte uns diese Notwendigkeit der Pflege der aufnehmenden Kräfte in unserem RU lehren“. II. betont den Wert

der Ausmalung zur Erhöhung der inneren Anschaulichkeit und der seelischen Lebensnähe des dargebotenen Glaubensgutes. Grundlegend sind die Ausführungen in III. über „Erlebnis“, das wesentlich Wertbewußtsein ist. Die Kinder sollen möglichst oft zu relig. Gemeinschaftserlebnissen gebracht werden. „Auch der beste Unterricht kann beispielsweise das nicht bieten, was die Jugend bei gut vorbereiteter Teilnahme an einer Prozession an Gemeinschaftswerten erlebt. Daher ist auch die möglichst fruchtbare Ausgestaltung des Schulgottesdienstes eine so wichtige Angelegenheit, und ebenso gehört es zum tiefer erfaßten Arbeitsschulgedanken im Sinne der Erlebnisforderung, daß die Kinder zeitig in das religiöse Leben der Pfarrgemeinde eingeführt werden . . . Die Schulpraxis wird das ihrige tun, um den Kindern von Fall zu Fall solche Erlebnisse zu ermöglichen. Freilich kommt hier alles darauf an, daß der Unterricht einerseits die reinen Auffassungsvorgänge nach Möglichkeit vorbereitet und die entsprechenden Apperzeptionshilfen bereitstellt, anderseits das Erlebnis, ohne es rationalistisch zu zergliedern, doch für den weiteren Unterricht fruchtbar werden läßt.“ Die eigenpersönlichen religiösen Erlebnisse des Kindes sollen mit Ehrfurcht und „selischer Keuschheit“ gefördert werden. Den Alltagserlebnissen könnte V. noch tiefer vom Mysterium aus die christl. Verklärung vermitteln. Auch was V. in IV. über Schülerfragen, in V. über häusliche Vorarbeit, in VI. über die Lehrform, in VII. über religiöse Taterziehung, in VIII. über die Rücksichtnahme auf die Verschiedenheit der Schüler, in IX. über positives Wissen und in X. über die Verwertung von Quellen sagt, ist richtig und gut. Die anregenden Darlegungen werden durch 6 Lehrprobenskizzen erläutert. L. Sch. [33a

K. Morath, Veranschaulichung im Religionsunterricht der Volksschule (ebda Heft 3; 1930). Inhalt: Die nächste Umwelt des Kindes (religiös-sittliche Heimatkunde). Die Ersatzmittel der Wirklichkeit (die plastische und dramatische Darstellung; die bildlich-künstlerische Darstellung). Die Persönlichkeit des Katecheten. — Eine Vertiefung und vereinheitlichende Zusammenfassung hätten die zahlreichen guten Anregungen M.s durch den Mysteriengedanken gefunden. Dann hätte M. erkannt, daß die beste Veranschaulichung die lebendige Teilnahme der Kinder an den Mysterienfeiern der hl. Kirche ist. Stellen wir doch die Kinder mitten hinein in das liturg. Geschehen, lassen wir sie aktiv — sprechend, schauend, handelnd — teilnehmen an der Feier der hl. Messe, an der Spendung der Sakramente und Sakramentalien, an den Feiern des Kirchenjahres, soweit das nur eben möglich ist! Lassen wir die Kinder doch das Ehrfurchtgebietende und Überwältigende erleben, daß sie Glieder der Pfarrgemeinde als der hl. Kirche im Kleinen sind! So arbeiteten die Pädagogen des christl. At. Alle Arbeit im Unterricht hat nur hinführenden und ausdeutenden Wert. Gewiß kann man all die Mittel, die M. anführt, anwenden, aber mehr mit Rücksicht auf die Teilnahme an der hl. Handlung. Das Priesteramt ist das wichtigste, das Lehramt bereitet vor, das Hirtenamt pflegt und schützt. Nicht Belehrung, auch nicht Glaubensweckung und sittliche Tat sind letztes Ziel des Unterrichtes; dieses ist vielmehr Vorbereitung zur Aufnahme des göttlichen Lebens, das in den Mysterien gegenwärtig ist. sodann Festigung und Auswertung dieses Lebens im Alltag. Es ist darum nicht so sehr die äußere Anschauung im RU. zu betonen, sondern es gilt vielmehr die Kinder zur inneren Anschauung zu führen, zur inneren Berührung mit der Gnadenwirklichkeit, mit den religiösen Werten. Die göttliche Wirklichkeit wird uns nur im Symbol sichtbar. Darum müssen die Kinder symbolfähig gemacht werden. Das kommt in vorliegendem Heft nicht zur Geltung. M. hätte Guardinis Anregungen in *Liturgische Bildung* aufnehmen und ausgestalten sollen. Die Beziehung aller Vorschläge M.s auf das kultische Tun würde ein Einheit und Ordnung schaffendes Zentrum bilden, manches Nebensächliche als überflüssig erscheinen lassen, dem Wesentlichen aber den ihm gebührenden Platz geben. — Hervorgehoben seien noch die zahlreichen Literaturangaben. L. Sch. [34

K. Brocke, *Charakterbilder im Religionsunterricht der höheren Schule* (Ebda Heft 4; 1930). B. behandelt zunächst den unterrichtlichen und erzieherischen Wert biographischer Charakterbilder im allg., bespricht dann die in den preuß. „Richtlinien“ gegebenen Grundlagen für die Verwertung biographischer Charakterbilder im RU. der höheren Schule, stellt die wichtigsten Typen der in Betracht kommenden biogr. Char.-bilder und ihre methodische Behandlung dar (1. biogr. Char.-bilder aus der Bibel. a) Führerpersönlichkeiten des A. T., b) Charakterbild Jesu, c) Lebensbilder der Apostel; 2. biogr. Char.-bilder aus der Kirchengeschichte. a) Heiligenleben, b) kirchenpolitische Führer und soziale Reformer, c) Persönlichkeiten außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft) und gibt schließlich Stoffauswahlproben und eine Lehrprobenskizze (über Jeremias). — Die Arbeit gibt wertvolle Winke für den RU. Doch fehlt in ihm die Konzentration mit der Liturgie. So hätte B. unbedingt bei den Führerpersönlichkeiten des A. T. ihr Weiterwirken und -leben in der Liturgie der Kirche herausstellen müssen (an Hand des Meßbuches), hätte neben dem Charakterbild Jesu aus der Bibel das Bild des in der Liturgie fortlebenden Christus und ähnlich bei den Aposteln und Heiligen deren Bild in der Liturgie herausarbeiten müssen. Einheitliche Linie! Immer hin zum Zentrum! Das ist für uns das Mysterium, die hl. Liturgie. L. Sch. [35]

B. Kammler, *Feierstunden im Religionsunterricht* (Ebda Heft 5; 1930). Zerfällt in 3 Hauptteile. A. Grundsätzliches über Feierstunden im RU. I. Seelenführung und neuzeitlicher RU. II. Angemessenheit von Feiern im RU.: 1. die kirchl. Feier als Vorbild; 2. der Rhythmus des Seelenlebens als psychologische Grundlage; 3. die Feier in weltlichen Fächern als Anregung. III. Ansätze zu religiösen Feierstunden: 1. Vorstufen in der heutigen Religionspädagogik; 2. Anknüpfungspunkte im Fuldaer Religionslehrplan. IV. Wert rel. Feierstunden: 1. Methodischer Wert; 2. Wert für die Schüler; 3. Wert für den Katecheten. V. Grenzen des Feierns. B. Methodisches zu Feierstunden im RU. I. Stil der rel. Feierstunden: 1. Vorbildliches aus der Liturgie; 2. Anregungen aus weltlichen Fächern; 3. Ausgestaltung nach Entwicklungsstufen der Kinder. II. Verlauf einer Feierstunde. III. Beziehungen der Feierstunden im RU. zu den übrigen Feiern. IV. Plan für religiöse Feiern in acht Schuljahren. C. Entwürfe für Feierstunden im RU. (von Lehrer M. Heimann). I. Die Geburt Jesu. II. Kindheit Jesu. III. Das Sakrament der Buße. IV. Das Leiden des Heilandes. V. Der Rosenkranz in Feier- und Betstunde. VI. Das Königtum Christi in Bibel und Liturgie. — Diese Arbeit wird der Beachtung aller Katecheten und Erzieher gern empfohlen. Mögen die Anregungen Kammlers und die Beispiele Heimanns beste Aufnahme finden! L. Sch. [36]

Alph. Bolley, *Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen* (Düsseldorf 1930). B. zieht die neueren Forschungen von K. Girgensohn, W. Gruhn, J. Lindworsky, R. Allers, R. Otto, Fr. Heiler, Th. Munker u. a. heran und klärt den Begriff der Andacht. Er verwendet etwa 400 Berichte von Jugendlichen und einigen Erwachsenen, die mit größter Sorgfalt kritisch gesichtet und gewertet werden. Uns interessiert, daß im Gebetsleben dieser Versuchspersonen der Kult der Kirche und seine dogmatischen Grundlagen (Erlösungsgnade, Leben in Christus, die Kirche als fortlebender Christus, sakramentale Gemeinschaft) keine Rolle spielen. Die Beicht erscheint als rein individualistischer Akt; die hl. Kommunion tritt sehr zurück, von ihrem Erlebnis als Opfermahl ganz zu schweigen. Liturg. Gebete werden, wenn man vom Pater noster, Ave Maria und dem Salve Regina absieht, nicht erwähnt. Zwei Schüler nennen die Psalmen, ohne näher darauf einzugehen; einer zitiert aus Webers Dreizehnlinden den Gesang „Lobt den Herrn, ihr Wesen alle“. Der Satz (13): „Wenn auch die Übernahme exakt wissenschaftlicher Methoden auf die katholische Theologie nicht wesensnotwendig ist, da der wesentliche Inhalt der kirchlichen Lehre vom kirchlichen Lehramt dargeboten wird...“, ist in dieser Form nicht richtig. Ebenso (232): „Wir müssen

zu einer Verständigung über katholische und evangelische Frömmigkeit kommen. Kann es eine evangelischere (sic!) Frömmigkeit geben, als wenn Ignatius in seiner Gebetsschule der Exerzitien immer wieder zur Betrachtung des Lebens Jesu auffordert?" Wie weit wir aber noch von einer wesentlich katholischen Frömmigkeit, die auf der Tatsache der Heiligung durch die Taufe ruht und zunächst Hingabe an das sakramentale Werk des Kyrios in seiner Kirche ist, entfernt sind, zeigt dieses Werk.

Hubert v. Lassaulx (Köln). [37]

J. Woroniecki OP, *Doniosłość wychowawcza liturgji eucharystycznej* (Der pädagogische Erziehungswert der eucharistischen Liturgie) (Krakau 1930). Unter diesem Titel hielt der gelehrte Dominikaner und Professor am Collegio Angelico in Rom ein Referat beim euchar. Kongreß in Chicago. Das poln. Organ für die lit. Erneuerung „Mysterium Christi“ gab nun einen Sonderabdruck heraus. In 3 Abschnitten spricht W. besonders von der Erzieherrolle des euchar. Opfers. Die religiöse Erziehung in und aus dem Geiste der L. besitzt 3 besondere Eigenwerte, sie hat integralen, aktiven und gemeinschaftlichen Charakter. Streng genommen ist die primäre Aufgabe der L. keine erzieherische, nicht so sehr Menschenbildung, als vielmehr Gottes Verherrlichung. Aber an zweiter Stelle unterzieht sie sich doch diesem Apostolat der Menschenformung speziell durch das Mysterium, wo formal alle Seelenvermögen angesprochen werden und besonders das Gefühlsleben der Menschheit in hl. Selbstzucht auf richtige Bahnen gelenkt wird. Im Geiste der Schrift und L. soll das Gebetsleben schon von klein auf geschult werden. Glaubt man wirklich, daß die wunderbare Mannigfaltigkeit der kirchl. Festzeiten mit ihrem bunten Wechsel an Farben und Formen so ganz ohne Eindruck auf die Gedankenwelt des Kindes bleibt? Die Psyche des Kindes hat ein wahres Bedürfnis, hinter die Bedeutung und den Sinn der einzelnen lit. Handlungen zu kommen. Das Idealste wäre es, wenn hierin Elternhaus und Arbeitsschule im selben Sinn durch planvolle Maßregeln zusammenwirkten. Die Neigung zum freien Eigengebet würde infolge einer lit. Erziehung nicht verkümmert werden.

Gr. R. [38]

A. Orzech, *Śpiew kościelny a szkoła* (Kirchengesang u. Schule) (Kattowitz 1930). Diese systemat. Arbeit, gestützt auf das Motu proprio Pius' X. über die Kirchenmusik und auf die Apostol. Konstitution Pius' XI., nimmt zur wichtigen Frage Stellung: Inwieweit ist die Jugend an den Elementar- und Mittelschulen zur l. Aktivierung heranzuziehen, und inwieweit ist sie in eine möglichst enge kirchenmusikal. Beziehung zum sakramentalen Vollzug der Opferfeier zu bringen? Bis jetzt sah man in der poln. Singmesse oder bei den Gymnasiasten in der *m. rec.* bei den üblichen Schulgottesdiensten das höchste erreichbare Ideal. Gewiß, der Anteil der Gesamtheit ist gestuft. Handelt es sich aber um Schulämter, so muß zwischen dem Priester und dem ganzen Schülerchor notwendig eine Zwischenform gefunden werden, und diese ist die Knabenschola im Presbyterium. Warum sollte die Jugend in die reichen Schätze der L. nicht eindringen, wo gerade sie mit ihrem Gesang in vollem Ausmaße mitwirken könnte? Infolge seiner oft sehr reichen neumat. und melismat. Formen kommt der Choral — von den einfachsten syllabischen Melodien abgesehen — nur für diesen aus der Sängereleite geschulten Knabenchor in Betracht. O. wirft nun die Frage auf, ob es nicht angebrachter wäre, nach Art der Klosterneuburger l. Volksmelodien, leicht singbare, in den Tonationen des Chorals gehaltene Meßtexte zu komponieren. Auf diese Weise glaubt O. die bestmögliche Form gefunden zu haben, um die Schuljugend trotz vielfacher Zerstreuung mit wirkl. Erfolg in die Tiefe und Fülle des Mysteriums einzubeziehen.

Gr. R. [39]

L. Biłko, *Liturgia na Śląsku Cieszyńskim* (Über Lit. im ehemals österr. Schlesien) (Wiadomości dla Duchowieństwa Poznań 17 [1930] 205—211). B. spricht G. Morin [s. Jb. 8 Nr. 1] das Wort, es gebe nichts Erhebenderes als der Anteil der Gläubigen am lit. Gesang, besonders wenn dessen Text allgemein verständlich sei oder wenn er in der Volkssprache ausgeführt wird. Dieses Ideal sei nirgends

so verwirklicht wie in Schlesien. Die Ursache dieses Tatbestandes müsse in den Ritualien aus dem 17. Jh. und im Rituale des Kard. Diepenbrock aus dem J. 1847 gesucht werden, worin der Volkssprache (poln. und deutsch) die weitgehendsten Zugeständnisse gemacht wurden und sich letztere auch in die Meßliturgie eingeschlichen hat. B. befürchtet nun, die lit. Erneuerung wolle dieser ehrwürdigen Erbschaft ein Ende machen und beim poln., deutschen, oder sogar tschechischen Amt und Vesper die lat. Sprache als gütige Vermittlerin und Friedensstifterin in diesem von 3 Nationen bewohnten Gebiet einführen, als ob der gesangliche Teil das Herzstück der ganzen L. wäre. Mit dem bloßen Absingen der Volkslieder oder sei es auch lat. Choräle ist dem Geiste der L. noch lange nicht entsprochen; gilt es doch noch viele Probleme zu lösen und unter dem Patronate der päpstl. Erlasse diesbezüglich Richtlinien aufzuweisen. Auf solche oder doch ähnliche mit der Lit. verwandte Gedankengänge mehr sachlich einzugehen, scheint B. sowohl Muße als auch Sachkenntnis gefehlt zu haben; er erkennt Wesen und Ziele der lit. Erneuerung. Gr. R. [40]

C. Coelho, *Una campanha de arte no templo* (Opus Dei 4 [1930] 242—244). Als der richtige Begriff von der kath. Frömmigkeit verloren ging, war es auch um die Einheit zwischen Priester und Gläubigen beim liturg. Gottesdienst geschehen. Das zeigt sich bes. in Spanien, wo in den Kathedralen der Chor vom Altar wenig in die Mitte des Hauptschiffes gerückt ist und ein eigenes nur nach vorne gegen den Altar zu offenes Gebäude mit reich verzierten Außenwänden bildet, das an sich künstlerisch schön sein mag, aber einen Überblick über die harmonischen Raumverhältnisse der Kathedrale unmöglich macht und meistens den Gläubigen die Aussicht auf den Hochaltar versperrt. Neuestens bemühen sich die span. Bischöfe, dem Chore wieder seinen ursprünglichen Platz beim Altar einzuräumen. So hat der Bischof von Malaga unter dem Titel „Kunst und Altar“ Pastoralinstruktionen erlassen. Er schildert den Gottesdienst in den altchristl. Basiliken, wo Bischof und Klerus konzelebrierten und das gläubige Volk am hl. Opfer teilnahm — wirklich eine christozentrische Kultgemeinschaft. Allmählich ging diese Idee verloren, man wies dem Bischof seinen Platz zur Seite des Altares an und schuf Presbyterien ohne Priester. Für die Kunst, die kein Verständnis mehr für die Liturgie hatte, waren die Presbyterien nur dazu da, um die herrlichen Retabeln des Hochaltars von jedermann bewundern zu lassen; der Chor mußte weichen und sich mit einem Platz in der Mitte des Hauptschiffes begnügen; zur Entschädigung wurde er mit allem Prunk ausgestattet. An die Stelle der zierlichen Ballustraden, die ehemals das Presbyterium abschlossen, traten schwere, massige Gitter von Eisen oder Bronze, welche den Gläubigen jeden Blick auf die liturg. Feier verwehrten. Gepriesen sei die Kunst, welche uns die roman. Basiliken und got. Kathedralen geschenkt hat, die Kunst, die der Liturgie dient, wenn sie zur Verherrlichung der Liturgie beiträgt. Nur zu diesem Zwecke nimmt die Liturgie die Kunst in ihren Dienst, wie sie den Wohlgeruch ihrer Turibula, das Licht ihrer Kerzen und Lampen, die Harmonien ihrer Orgeln in ihren Dienst nimmt. H. H. [41]

L'art cristià a Catalunya (Anuari dels amics de l'Art Liturgic 1926/28 mit 40 Tafeln, 1929/30 mit 39 Tafeln). Wiedergabe der besten Werke neuerer kultischer Kunst in Katalonien: Kirchen, Skulpturen, Malereien, Goldschmiedesachen, Paramente usw. J. V. [41a]

M. Zrens, *Guiatge de l'artista cristià* (ebda 1926/28 S. 5—59; 1929/30 S. 5—81). Zur Anregung der liturg. Kunst bespricht Z. unter Beigabe von Bildern: Jesus Christus und sein Leben mit geschichtl., symbolischen, prophetischen und typologischen Einzelzügen; ferner den übergeschichtl. Christus: Chr. König, Maiestas, Richter; Chr. den Mann der Schmerzen, das Herz Jesu. J. V. [42]

L. Gougaud OSB, *Muta praedicatio* (Rev. Bénéd. 42 [1930] 168—171) sammelt eine Reihe von Texten von Cassiodor an, die entweder die kirchl. Kunst oder das Abschreiben von Büchern als *m. pr.* bezeichnen. Hinweis auf die Bilder der Exultet-Rollen, die so angebracht waren, daß sie das Volk während des Gesangs über den

Inhalt belehrten. — Vgl. auch Ad. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert* (München 1930) S. 3 f. [43]

Joh. Mumbauer †, *Hermann Anton Bantle, der letzte deutsche Freskomaler* (Das Hl. Feuer 18 [1930/31] 3—10). B. (1872—1930), der Lieblingsschüler des P. Desiderius Lenz, suchte, wenn auch in freierer Weise als sein Lehrer, die kirchl. Kunst „wieder auf ihre objektiven Grundlagen zurückzuführen, ihr Ernst und Würde und vor allem echte, von innen her überzeugende Kraft des heiligen Pathos und des ihn tragenden Mysteriums wiederzugeben und sie dadurch wieder in organischen, wesenhaften Zusammenhang mit der Liturgie als deren Hilfsmittel, um nicht zu sagen Bestandteil, zu bringen . . .“ Seine Gestalten sind Ausdruck „der katholischen liturg. Idee — alles aus einem Gusse, alles hinzielend auf das Zentrum des christlichen Mysteriums der Erlösung und ihrer Fortdauer im Sakrament, alles weit über dem Naturhaften schwebend. Daher auch die edle Einfachheit, die sie umschwebt, und die verhaltene, kraftschwängere Konzentration auf den innerlichsten Seelenausdruck, der auf den in diesem Mysterium lebenden Beschauer wie ein Lebensfunke überspringt“. [44]

Joh. Pinsk, *Schallplatte und Liturgie* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 28—33). Kräftiger Protest gegen die Verwendung von Schallplattenmusik in der Lit. mit sehr guter Begründung, wobei bes. auf die Wesensnotwendigkeit personaler Mitwirkung der Gemeinde (des Chors) in der Lit. hingewiesen wird. — Ganz im gleichen Sinne schreibt **Bas. Ebel** OSB, *Schallplatten im Gottesdienst* (Bibel u. Lit. 5 [1930/31] 80—82); ferner **M. Tremmel**, *Mechanische Kirchenmusik* (CVO Mus. s. 61 bzw. 60 [1930] 402—404). — **Joh. Pinsk**, *Kino, Rundfunk, Schallplatte und kath. Gottesdienst* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 149—155) antwortet auf die Kritik seines an erster Stelle genannten Aufsatzes und verweist u. a. auf **Fr. Muckermann** SJ, *Übertragung katholischer Gottesdienste durch den Rundfunk?* (Gral 1931 S. 353—355), der auch betont, daß kath. Gottesdienst seiner Natur nach nicht übertragen werden kann. Gegen die Technisierung des Gottesdienstes wendet sich auch ein Artikel *Mißbräuche?* in der „Seelsorge“ (1930/31) 382. [45—49]

P. Bauer, *Ein Kind ist da. Die frühe Kindheit im Bilde deutscher Lyrik* (Düsseldorf 1930). Vom rein menschlichen und künstlerischen Standpunkt aus ein wahrhaft liebenswürdiges Buch! Nicht alle ausgewählten Stücke sind von gleicher künstlerischer Höhe, aber alle geben einen echten Ton. Das Wunder des Kindes wird tief und gläubig erlebt. Im Kinde berührt der Mensch das Göttliche und gibt sich ihm hin. So klingt aus diesem Buche auch ein schönes, menschliches „Fromm sein“, das aber über den Goetheschen Sinn des Wortes nicht hinausgeht. Was man vermißt, ist das eigentlich Christliche. Vergebens sucht man nach der dichterischen Formgebung eines so tief mystischen Geschehens am Kinde, wie es die Taufe wirkt. Nirgendwo erscheint neben der ersten natürlichen Geburt die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste, obschon genügend kathol. Dichter zu Wort kommen. Man fragt sich: Sind die Mysterien Christi zu groß, als daß es möglich wäre, sie künstlerisch auszusprechen? Die ganze Kunst der christl. Frühzeit bis weit ins MA hinein legt Zeugnis dafür ab, wie sehr es möglich ist. Es bleibt nur eine Erklärung: sie werden nicht mehr erlebt! Das ist der bittere Nachgeschmack, der einem von diesem schönen Buche bleibt. Ae. L. [50]

II. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

A. Schott OSB, *Das Meßbuch der heiligen Kirche lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Neubearbeitung* mit mehreren Mitbrüdern hg. von Pius Bihlmeyer OSB. 35. Aufl. (Freiburg i. Br. 1930). Die neue Aufl. des von uns schon mehrmals (s. Jb. 9 Nr. 33 u. a.) besprochenen Meßbuchs enthält neu einen Abschnitt über „Liturgie und Gesang“,

der auf die von den Päpsten gewünschte aktive Teilnahme des Volkes am gregorianischen Gesang hinweist, und 2 neue Messen. [51]

Das vollständige Meßbuch der katholischen Kirche lateinisch und deutsch nach der Originalausgabe der Benediktiner von Affligem bearbeitet von den Benediktinern zu Ilbenstadt (Dülmen i. W. 1930). Das Buch ist die deutsche Bearbeitung der vlämischen Ausgabe des Meßbuches durch die Benediktiner von Affligem. Der deutschen Übersetzung liegt größtenteils das dafür zur Verfügung gestellte Mskr. von Jos. Haag zugrunde. Das Buch ist in vielem recht praktisch angelegt (u. a. dadurch, daß der Meßkanon, aber ohne Erläuterungen, in der Mitte des Buches nochmals abgedruckt ist); auch die Erklärungen sind i. a. klar und nützlich, so z. B. wenn die Opfermesse in Opferung, Feierliches Dankgebet und Kommunion eingeteilt wird (noch besser wäre freilich: Zubereitung der Gaben [Oblation], Opfermysterium, Opfermahl), wenn auch hier sich noch manche Wünsche regen. Besonders viel zu wünschen übrig läßt auch bei diesem Meßbuch die Übersetzung der alten Texte. Nur einige Beispiele aus vielen! S. 31 ist das *Quam oblationem* falsch übersetzt. S. 32 (wo auch der Grund der Elevation falsch angegeben ist; vgl. P. Browe SJ im Jb. 9 S. 20 ff.) findet man für *mysterium fidei* wieder das bekannte „Geheimnis des Glaubens“ (auch sonst ist die Mysteriensprache der Liturgie unerkannt und unübersetzt geblieben). S. 33 ist das wundervolle Gebet *Unde et memores* in der Übersetzung mißverstanden (weshalb ist hier nicht die richtere vlämische Übersetzung, die doch sonst wörtlich benutzt wird, und die hier richtig das Opfern als Hauptsache vorausstellt, beibehalten worden? Weshalb ist auch die Erklärung der Doppelkonsekration und der 3 Gebete nach der Wandlung ausgelassen worden?). S. 56 f.: Die Übers. von *per incarnati Verbi mysterium* durch „Geheimnis des fleischgewordenen Wortes“ ist sinnlos; es handelt sich um die Gottes tat der Menschwerdung des Logos (im paulinischen Sinne, nicht um ein abstraktes „Geheimnis“). S. 104 wird das schöne Wort der Weihnachtsoration aus der Mitternachtsmesse *cuius lucis mysteria in terra cognovimus*, das von der mystischen Erkenntnis und Schau der Mysterien des in der Nacht erschienenen göttlichen Lichtes spricht, durch die Übers. „dessen wunderbare Bedeutung wir auf Erden erkannt haben“ völlig verdorben; es handelt sich doch um das Mitleben der Mysterienfeier, nicht um eine wie immer geartete Erkenntnis, die ja von der Liturgie ganz unabhängig sein kann. S. 107 *frequentare* „freudenvoll feiern“! S. 110 *sacramenti semper novitas natalis* „die Feier dieses Geheimnisses des Neugeborenen“! S. 146 ist in der Sekret der Wortlaut ganz verlassen, *immolatur et sumitur* verschwinden. S. 492 *tranquillius* „ungestört“! *effectus* heißt in der Regel in der Liturgie nicht Wirkung, sondern Wirklichkeit, usw. — Der 3. Anhang mit den Beicht- und Kommunionandachten, der im Vlämischen nicht steht, hätte auch in der deutschen Ausgabe fehlen können, da er doch manchen wieder von dem liturg. Gebet fernhalten wird. Die an sich künstlerisch wertvollen Einschaltbilder stimmen wenig zum Geiste der Liturgie. — Vgl. auch B. Bauer OSB, *Die neuesten Bearbeitungen des Römischen Meßbuches für das deutsche Sprachgebiet* (Bened. Mschr. 12 [1930] 416—422), der außer diesem Meßbuch auch einige andere neuere Bearbeitungen bespricht und bes. die Übersetzungen würdigt, deren Mängel aber noch mehr hervorgehoben werden müßten, damit wir endlich zu einer deutschen Ausgabe gelangen, die den Urtext wirklich ausschöpft. Wenn B. an dem Laacher Volksmeßbuch tadelt, daß es das Wort *mysterium* „unverändert mit Mysterium wiedergibt“, so ist dazu zu bemerken, daß Mysterium ein deutsches Wort geworden ist mit einem ganz bestimmten Sinninhalt, der durch „Geheimnis“ in keiner Weise wiedergegeben wird; hat doch schon die alte Kirche *μυστήριον* „unverändert“ übernommen. „Ein Mysterium feiern“ ist dem Volke, wenn es belehrt wird, mindestens ebenso verständlich wie das sinnlose „ein Geheimnis feiern“. [52—3]

Im Anschluß an das *Volksmeßbuch* der Abtei Maria Laach (Bearbeiter ist Urbanus Bomm OSB), das wir Jb. 7 Nr. 33, 8 Nr. 37 gewürdigt haben,

ist eine Ausgabe II: *Volksmeßbuch nach dem Römischen Missale*, Ausgabe in Grobdruck für die Sonn- und Feiertage, herausgekommen; ferner Ausgabe III: *Kleines Volksmeßbuch für die Sonn- und Feiertage* (besonders billig); Ausgabe IV: *Meßbuch für die Sonn- und Feiertage mit den Commemorationen aller Heiligenfeste* (1930). [54]

Der Volks-Schott. Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage zum Gebrauch des kath. Volkes im Anschluß an das größere Meßbuch von A. Schott OSB hg. von P. Bihlmeyer OSB (Freiburg i. Br. 4 1930). Zur Übersetzung vgl. unsere früheren Besprechungen. [55]

P. Parsch, *Opfere mit der Kirche, Volksmeßbuch für Sonn- und Feiertage* (3 Bände, Klosterneuburg 1930). Eine Zusammenstellung der bekannten Klosterneuburger Meßtexte, durch die sich P. große Verdienste um den liturg. Apostolat erworben hat. Es unterscheidet sich von andern deutschen Meßbüchern hauptsächlich dadurch, daß jede Messe alle Texte des Ordinarium an Ort und Stelle enthält und so dem Beter das Umschlagen erspart. Leider hat dieser Vorteil die unpopuläre und verteuernde Ausdehnung zu mehreren Bänden zur Folge. Auch möchte man bedauern, daß der Kanon nicht unverehrt wiedergegeben ist, was die große Linie und den tiefen Gehalt zuweilen beeinträchtigt. Jeder Messe geht ein sinnvolles Titelbild und eine kurze gute Einführung voraus. Die Übersetzung befriedigt im allgemeinen sehr. Merkwürdigerweise wird Mysterium bald unübersetzt wiedergegeben, was das Richtige ist, bald mit „Geheimnis“ übersetzt. Was soll man sich z. B. unter „Geheimnis des Wassers und Weines“ vorstellen? *Lucis mysteria cognovimus* bedeutet mehr als „dessen geheimnisvolles Aufleuchten wir geschaut haben“ (I 102). Wer wird in dem Satze: „Du hast durch das Ostergeheimnis deinen Diener Abraham zum Vater aller Menschen gemacht“ (II 97), bei „Ostergeheimnis“ (*paschale sacramentum!*) an die Taufe denken, die doch gemeint ist? Vgl. auch II 110: „Du hast... die Geheimnisse (?) der gegenwärtigen Zeiten erklärt“; II 112: „Sei zugegen bei der Feierhandlung deiner Vätergüte“ (*magnae pietatis tuae mysteriis*). Die Liturgie des Fronleichnamfestes möchte ich nicht „klassisch“ nennen, weil sowohl die Messe (Sequenz) wie das Officium ein von alter Liturgie sehr verschiedenes und sehr von der Scholastik bestimmtes Gepräge tragen. Diese kleinen Mängel hindern nicht, daß das Werk seinen besonderen Eigenwert hat. S. St. [56]

P. Parsch, *Die Heiligen des Meßbuches* (Klosterneuburg 2 1930). Die neue Auflage des schönen und praktischen Büchleins gibt nicht mehr die Brevierlesungen, sondern eine kurze Biographie des Hl. mit Angaben über seinen Todestag, das Grab, die Darstellung und eine Anwendung, dazu eine Anleitung, die Lesung mit liturg. Gebet zu umrahmen. [57]

M. J. Rouët de Journal SJ et J. Dutilleul SJ, *Enchiridion asceticum. Loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascetism spectantes* (Freiburg i. Br. 1930). P. R. de J. hat sich zusammen mit P. D. das große Verdienst erworben, seinem *Enchiridion patristicum* ein *Enchiridion* des Lebens der Frömmigkeit (so wäre vielleicht besser an Stelle von „Askese“ gesagt worden) folgen zu lassen, das eine große Menge der herrlichsten Vätertexte von der *Didache* an bis auf Johannes v. Damaskus leicht zugänglich macht (die griech. Texte zugleich in lat. Übersetzung). Mit Hilfe der Indices findet man leicht auch liturgische Texte, die vielleicht noch hätten vermehrt werden können, da gerade für die Väterzeit die Liturgie der vorzüglichste Ausdruck der Frömmigkeit war, während die mehr moderne Einteilung des Index systematicus die Sakramente usw. als *media perfectionis* in einen zu engen Rahmen preßt. Auf jeden Fall wird aber die Sammlung ein wertvolles Mittel sein, in den Geist der Väterfrömmigkeit und damit den der Liturgie einzudringen. [57a]

G. Szmyd, *Liturgika katolicka* (Kathol. Liturgik) (Lwów 1930). Ein neues Lehrbuch der Liturgik für die studierende Jugend an poln. Gymnasien und Mittelschulen, gestützt auf die neuesten hist.-archäolog. Forschungen und vom Hauch

der alten kirchl. Traditionen umweht. Die L. ist ein Lehrgegenstand, so reich und wichtig wie der Unterricht in Katechismus und Bibel. Sie erläutert, ergänzt die Glaubens- und Gnadenlehre und erzieht zu gesunder Frömmigkeit; ist sie ja die Form, in der die göttlichen Geheimnisse und Gnadenwirkungen an den Menschen herantreten. In 5 einheitlichen Teilen konzentriert der Verf., die Notwendigkeit der Synthese und Gesamtanschauung als wichtige Forderung der modernen Pädagogik nicht aus dem Auge lassend, die Kulthandlungen der L. Während in den bisherigen Schulbüchern mehr Gewicht auf die äußere Seite der L. gelegt wurde, wie z. B. auf ästhetische Momente, Rubriken und Symbole, liegt bei vorliegendem Buch der Schwerpunkt im Hinweis auf die Gemeinschaftsfrömmigkeit, auf das *Corpus mysticum Ecclesiae* und den geheimnisvollen Vollzug des *Opus redemptionis*. Mit der Opferlehre als dem Kernpunkte der L. muß die Jugend in ein möglichst enges Verhältnis gebracht werden. Durch eine verständige Erklärung wird die hl. Opferhandlung Anschauungs- und Wiederholungsunterricht zugleich; klar verstandene Begriffe ranken sich als feste Säulen empor, sichere Urteile wölben sich darüber, und Schauer wirklicher, wahrer Andacht durchrieseln die Psyche des Kindes, weil nun die Zeremoniensprache der Kirche ihr zum Verständnis gekommen und hl. Gedanken und Gefühle vor ihrem Auge plastische Formen angenommen haben. In der exakten Herausstellung dieser leitenden Idee liegt der Hauptwert dieses Unterrichtsbuches. In Anbetracht dessen verschwinden einige Ungenauigkeiten im Ausdruck. Wie sehr das Buch Anklang gefunden hat, bezeugt die binnen Jahresfrist notwendig gewordene Neuauflage. Gr. R. [58]

A. de Meester, *Juris canonici et juris canonico-civilis compendium, Tom. III. Pars secunda, „de processibus et de delictis et poenis“* (Brugis 1928). Eine kurze sachliche Zusammenfassung des Rechtsbestandes, für Schulzwecke bestimmt. Für die Liturgie haben bes. die Bestimmungen für Beatificationen und Kanonisationen Interesse, die in knapper Form dargeboten werden. B. E. [59]

H. Jone OMCap, *Katholische Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechts* (Paderborn ² 1931). Das praktische Büchlein, das dem Seelsorger, aber auch dem gebildeten Laien, einen klaren, knappen Überblick über die Moraltheologie geben will, unterrichtet auch ausreichend über Fragen der liturg. Praxis. [59a]

Vom *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* von Cabrol-Leclercq sind 1030 fasc. 94—103 erschienen, enthaltend die Artikel von *Liber responsalis* bis *Lydie*, alle aus der Feder H. Leclercqs, mit Ausnahme der Artikel *Litanies* (Cabrol), *Littérature copte* (O'Leary), *Loudun* (Charbonneau-Lassay). [59b]

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeit. Aufl. des Kirchl. Handlexikons hg. von Bisch. M. Buchberger. 2. Band: Bartholomäus bis Colonna (Freiburg i. Br. 1931). Fortsetzung des Jb. 9 Nr. 52 empfohlenen Werkes. Auch dieser Band unterrichtet über zahlreiche liturg. Themata. [59c]

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neubearbeit. Aufl. in Verb. mit A. Bertholet, H. Faber und H. Stephan hg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. 4. Bd. Mi—R (Tübingen 1930). Der 4. Bd. des von uns Jb. 8 Nr. 51 und 9 Nr. 53 empfohlenen Hdwb. berichtet wieder mehrfach über liturgiewissenschaftliche Fragen, immer in sehr belehrender und anregender Weise, wenn man auch z. B. bei dem Artikel *Opfer* eine tiefere Beleuchtung der Meßopferfrage vermißt. Auch der Artikel *Mysterien*, an sich schon hypothesenreich, gibt kaum eine Andeutung über das christliche Mysterium. Unter *Musik* wird auch die liturg. Musik behandelt, unter *Mystik* die östliche Kultmystik. [59d]

III. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Messe, Sakramente, Segnungen, Kirchenjahr, Offizium, Sonderliturgien, Kirchengestaltung, Paramentik.

A. Baumstark, *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme* (Eindhoven-Nijmegen o. J., Imprimatur von 1929). Den Untersuchungen zur römischen Sakramentargeschichte, die B. 1927 im Anschluß an die Mohlbergsche Ausgabe des Sakramentars von Padua veröffentlicht hat (vgl. Jb. 7 S. 127 ff.), folgt hier eine nicht ausschließlich für Fachkreise bestimmte Gesamtdarstellung der Vorgeschichte und Geschichte des *Missale Romanum*; sie ist aus Nymwegener Vorlesungen des Verf. erwachsen und der Kath.-Theol. Fakultät zu Bonn zum Danke für die Verleihung der Ehrendoktorwürde gewidmet. Aus den Vorbemerkungen ergibt sich, daß B. die inzwischen von Mohlberg, Hohlwein, Capelle, Andrieu u. a. mehr oder weniger scharf zurückgewiesenen Ergebnisse seines älteren Buches als nicht erschüttert ansieht; sie sollen daher auch in dem neuen Werke vertreten werden, freilich so, „daß die Grenze zwischen Feststellung von Tatsachen und Hypothese klar erkennbar ist“. In eine Auseinandersetzung mit seinen Gegnern tritt B. mit Rücksicht auf den Leserkreis leider nicht ein. — Abschnitt 1 behandelt den Kanon und das voranaphorische Fürbittengebet. Zur Zeit Justins ist der Kanon noch nicht fixiert, wohl aber (nach Hippolyts *Παράδοσις*) um 220, und zwar zunächst in griechischer Sprache. Die lat. Form wird zuerst um 375 faßbar; daß sie eine, etwa Mitte des 3. Jh. hergestellte, Übersetzung aus dem Griech. ist, glaubt B. aus der Stelle *summus sacerdos tuus Melchisedech* erweisen zu können; vgl. Nr. 231. Die abschließende Redaktion des lat. Textes durch Gregor I. weicht nach B.s Ansicht von der ältesten lat. Form nicht wesentlich ab. Das voranaphorische Fürbittengebet, das in den *Orationes solemnes* des Karfreitags und rudimentär in dem das Offertorium eröffnenden *Oremus* weiterlebt, könnte nach B. ebenfalls Mitte des 3. Jh. aus dem Griech. übernommen worden sein. — Abschn. 2 ist den veränderlichen Teilen der alten Messe gewidmet. Von den Gesangstücken sollen nach B. Graduale und Alleluja bzw. Traktus älter sein als die antiphonisch vorgetragenen Stücke Introitus, Offertorium, Communio; letztere sind nach B. vielleicht um 400 oder bald danach eingeführt worden. Wie die Schriftlesung ursprünglich *lectio continua* war, so soll nach B. auch der Psalmengesang anfänglich — um den Ausdruck Rankes sinngemäß zu variieren — „Bahngesang“ gewesen sein. B.s Beweisführung, die sich auf die heute geltenden Kommuniontexte der Fastenzeit stützt, überzeugt mich nicht; die Psalmenreihe der Fastenzeit setzt nämlich bereits mit dem Aschermittwoch ein; die heutige Ordnung geht also über die Zeit Gregors nicht hinaus. Feste Schriftperikopen sind selbstverständlich zunächst für die hohen Feste aufgekomen. Wir begegnen ihnen zuerst in den Homilien Leos I. Das „umfassendere Bild“ der römischen Perikopenordnung, das sich nach B. aus den Evangelienhomilien Gregors gewinnen läßt, ist, soweit es aus den Überschriften der Benediktineredition gewonnen ist, wertlos; nur der Inhalt der Homilien kann vorläufig zur Rückgewinnung der von Gregor befolgten Ordnung verwertet werden; es bleibt dann, wie Pfeilschifter gezeigt hat, wenig Sicheres übrig. Der extemporierende Charakter der ältesten Liturgie hat sich in Rom nach B. am längsten erhalten bei den außeranaphorischen Gebeten; noch im sog. Leonianum finden sich Formeln, die für das J. 483 und für eines von den J. 538, 549, 558 neu geschaffen sind. B. folgert daraus, daß es „vor und in dieser Zeit ein eigentliches Sakramentar der römischen Kirche im späteren Sinne eines amtlich abgeschlossenen Korpus unverbrüchlich zur Wiederverwendung an bestimmten Tagen oder bei bestimmten Veranlassungen festgelegter, jeweils

einziger Meßformulare“ (33) noch nicht gegeben habe. Indessen ist der Charakter des Leonianum m. E. noch zu wenig geklärt, als daß für die römische Sakramentargeschichte Entscheidendes daraus entnommen werden dürfte. Treffend bemerkt übrigens B. selbst S. 34: „Während noch immer individuelle Neuschöpfung möglich war, wird man gewiß schon, und zwar immer häufiger für den gleichen Tag oder Anlaß früher geschaffene Texte wiederverwendet haben.“ — Abschn. 3 beschäftigt sich mit der älteren „gelasianischen“ Tradition. Der stadtrömische Grundstock des durch den Reg. 316 vertretenen Buchtypus soll weit davon entfernt sein, „ein vorgregorianisches, offizielles Sakramentar der römischen Kirche unmittelbar darzustellen oder auch nur mit Sicherheit greifbar werden zu lassen“ (47); er soll — trotz Gennadius, Joh. Diac. usw. — nichts mit Papst Gelasius zu tun haben, von Haus aus vielmehr anonym sein und erst auf gallischem Boden und in nachgregorianischer Zeit zum Jahressakramentar verarbeitet worden sein. Das alles sind anregende, aber außerordentlich anfechtbare Hypothesen. Läßt sich das Zeugnis des Joh. Diac., der aus den päpstlichen Archiven schöpft, so leicht beiseite schieben? — Abschn. 4 behandelt die stadtrömische Entwicklung des 7. Jh. B. verfolgt sie zunächst an Hand des *Lib. Pontif.*, sodann wendet er sich den Evangelienbüchern bzw. den dort eingefügten Perikopenverzeichnissen zu. Das Verhältnis der berücksichtigten 4 Urkunden (Würzburg: BN 11 959; Pal. 46; Münsterbilsen) und ihre Überlieferungsgeschichte läßt sich noch schärfer fassen, als B. es tut. Zu teilweise falschen Schlüssen verführt das etwas einseitige Argumentieren mit den Dedikationstagen des Pantheons und des Nikomedes-Coemeteriums. Daß aus der Einreihung der Sonntage eine Datierung der Listen nicht zu gewinnen ist, trifft zu; doch sehe ich in dieser Tatsache nicht wie B. eine Warnung vor der „Überschätzung des Wertes der ganzen Urkundengruppe“ — sie ist wahrlich nicht überschätzt worden und wird uns noch wichtige Dinge verraten —, sondern nur einen deutlichen Hinweis auf die Länge der Entwicklung, die die Listen durchgemacht haben müssen, ehe sie die uns vorliegende Form gewannen. Neben die Evangelienbücher treten als Zeugen der Entwicklung die Meßgesangbücher, die von der Überlieferung von jeher mit Gregor d. Gr. in Verbindung gebracht werden und merkwürdigerweise mit dem 1. Adventssonntag beginnen. B. ermittelt eine ältere und eine jüngere römische Textgestalt, erstere durch den Antiphonar von Monza, letztere durch sechs andere Zeugen vertreten und vielleicht durch Abt Virbonus redigiert. Schließlich bespricht B. den wichtigsten Zeugen der römischen Liturgie dieser Zeit, das Sakramentar von Padua; der Abschluß des ihm zugrunde liegenden stadtrömischen Gregorianums wird mit Recht in den Anfang der Regierung Honorius' I. datiert, da die bald danach eingeführten Feste der hl. Apollinaris, Lucia, Hadrian, Anastasius, Primus und Felicianus, Euplus und Martina noch fehlen. Daß dieses stadtröm. Gregorianum selbst wieder auf eine 595 erfolgte Redaktion zurückgeht, wie Mohlberg aus der Einreihung der Sonntage schloß, hält B. zwar nicht für absolut gesichert, aber doch für äußerst wahrscheinlich. — In Abschn. 5 stellt B. die Behauptung auf, daß als ältestes Verbreitungsgebiet für die Liturgietexte des 7. Jh. außer dem rätisch-pannonischen Südsten nur England in Frage komme, da für die entscheidende Zeit (Mitte des 7. Jh.) „auch nicht im entferntesten“ Beziehungen der fränkischen Reichskirche zu Rom wahrscheinlich gemacht werden könnten. Daher hält B. es „kaum für eine gewagte Vermutung, daß es geradezu durchgängig die römisch-angelsächsische Beziehungen des 7. Jh. gewesen sein sollten, denen wir letztlich die unmittelbar im geographischen Raum des Karolingerreiches auf uns gekommenen Denkmäler der stadtrömischen Meßliturgie verdanken“ (80). Anders ausgedrückt: alle Zeugen der röm. Liturgie des 7. Jh. sollen auf dem Umwege über England nach Frankreich gekommen sein. Demgegenüber ist folgendes zu sagen: Angelsächsische Vermittlung läßt sich klar nachweisen nur für die Würzburger Capitularien 62 und 68, für das Graduale von Monza und den Ordo

des Joh. Archicantor; dagegen zeigen die in fränkischer Überlieferung vorliegenden Capitularien und Meßgesangbücher dieser Zeit sowie das Sakr. von Padua nicht die allergeringste Spur angelsächsischen Einflusses. Die Feststellung, daß für das 7. Jh. Beziehungen zwischen der fränk. Reichskirche und Rom nicht nachzuweisen sind, scheint mir nicht beweiskräftig; es hat sich in der Welt mehr ereignet, als in den zufällig erhaltenen Texten nachzulesen ist. Außerdem würde die Feststellung auch nur für die hochoffiziellen Beziehungen gelten; daneben aber bot der nie unterbrochene, lebhafte Pilgerverkehr tausend Möglichkeiten für die unmittelbare Übertragung liturg. Bücher von Rom ins Frankenreich. Wenn B., um das Herüberkommen der Bücher aus England verständlich zu machen, an Wilfrith, Pirmin, Willibrord erinnert, so ist doch zu bedenken, daß alle drei an der östl. Peripherie der fränk. Kirche gewirkt haben, während die erhaltenen Texte, vor allem die Capitularia, gerade vom Westen und vom Zentrum Frankreichs auszugehen scheinen. Übrigens geht B. hier und im folgenden wiederholt davon aus, daß die Übertragung liturg. Texte jeweils erfolgt sein müsse, „als sie selbst noch die augenblicklich gültige Gestalt stadtrömischen Brauches repräsentierten“ (75). Diese Voraussetzung ist aber unzutreffend; ich werde an anderem Orte zeigen, daß nicht bloß der verbreitete Capitulare-Typ, zu dem die von B. behandelte Liste von Münsterbilsen gehört, beim Import nach Frankreich völlig veraltet war, sondern daß die gleiche Zensur auch einen nachweisbar in höchst amtlicher Form übermittelten Text trifft, nämlich das Hadrianum; man sieht wieder einmal, wie sehr wir uns hüten müssen, moderne Begriffe und Verhältnisse zurückzuprojizieren. — Abschn. 6 befaßt sich mit der „gelasianischen“ Tradition des 8. Jh. Neben dem durch den Reg. 316 vertretenen Typus und dem Gregorianum gibt es einen in zahlreichen Exemplaren erhaltenen Mischtypus, als dessen hervorstechendste Eigentümlichkeiten B. das Fest des hl. Macharius (23. I.) und des hl. Praeiectus von Clermont (25. I.) ansieht. B. unterscheidet einen französ. Überlieferungszweig (Gellone, Angoulême, Reims, Phillips), einen alemanischen (Sangall 348, Triplex, Rheinau) und einen italienischen (Monza, Angelica). Daß diese Sakramentarform auch in England umfließt, ist für B. durch das Sakram. der Sammlung Phillips, das Echternacher Exemplar der Nationalbibliothek in Paris und ausschlaggebend durch die von Mohlberg gefundenen und von Bannister veröffentlichten Kölner Blätter bewiesen. Indessen gehören die letzteren gar nicht hierher; ihre Formeln lassen sich restlos im Reg. 316 belegen! Quellen des Mischtypus sind nach B. 1. ein Gregorianum, das eine freilich schon um Lucia sowie Primus und Felicianus bereicherte Dublette des Pad. sein könnte; 2. ein „Gelasianum“, das älter ist als der Reg. 316; 3. ein Ambrosianum, dieses namentlich für den Vollzyklus der Apostelfeste. Die gelasianische Quelle kam nach B. von Clermont nach Wessex; dort soll sie mit den von Birinus mitgebrachten ambrosianischen und gregorianischen Texten zu einem neuen Buche zusammengeschweißt worden sein. Das neue Sakramentar wurde das Sakramentar Winfrieds und verdankte diesem seine große Verbreitung. Daß die von B. aufgestellte Hypothese unhaltbar ist, hat M. Andrieu m. E. überzeugend dargetan (vgl. Nr. 388). Wenn B. abschließend sagt, daß ein um 740 im Nordosten Frankreichs entstandenes Sakramentar kaum schon um 750 in sekundärer Fassung im südl. Mittelitalien auftreten konnte, so ist zunächst zu bemerken, daß die Entstehung des Mischtypus unbedenklich in die nächste Nähe des Pontifikats Gregors II. († 731) gerückt werden kann; außerdem konnte das neue Sakramentar auch binnen 20 oder 10 Jahren schon verändert und von Frankreich nach Italien gelangt sein. B. fragt sodann nach einem dem Gelas. saec. VIII zugeordneten Meßgesangbuch und einer entsprechenden Perikopenliste. Meine Untersuchungen zu den *Capitularia evangeliorum*, die sich allerdings bisher nur auf die gruppenweise auftretenden erstreckten, haben noch kein einziges Beispiel wesentlicher Zuordnung eines Perikopenbuches zu einem Sakramentar erbracht. Es scheint also, daß jedes der

römischen Liturgiebücher sich ganz selbständig entwickelt hat, wie übrigens schon Morin vor zwei Jahrzehnten behauptete. — Im 7. Abschn. wird die Epoche Karls d. Gr. gewürdigt. Daß das Hadrianum die ganze Entwicklung des 7. und 8. Jh. spiegelt, wie B. meint, trifft, wie schon bemerkt, nicht zu. An Festen, die nach Ausweis der Perikopenlisten und des *Liber Pontif.* in jener Zeit eingeführt wurden, fehlen im Hadrianum (nach der Reihenfolge des Entstehens geordnet) Apollinaris (23. VII.), Hadrian (8. IX.), Anastasius (22. I.), Decoll. sci. Johannis (30. VIII.), Primus und Felicianus (9. VI.), Euplus (12. VIII.), Martina (1. I.), Translatio Leonis (28. VI.), Petronilla (31. V.), Genesius (25. VIII.), Quiricus (und Julitta; 15. VII.), Eustachius (20. IX.), Susanna (11. VIII.). Das Hadrianum ist also weder ein reines Gregorianum ohne Beimischung jüngerer Gutes, noch ein Buch, das auf den Stand der Zeit Papst Hadrians gebracht war. Das Fehlen der Sonntagsmessen erklärt B. damit, daß das Hadrianum für den Gebrauch der feierlichen Papstmesse bestimmt war, also ein Stationssakramentar darstellte. — Abschn. 8 handelt von der deutschen Überlieferung der Ottonen- und Salierzeit. B. stellt folgende These auf: „Auch in der ihm von Alkvin gegebenen Gestalt ist das fränkisch-römische Reichssakramentar (= Hadrianum plus alkinischer Anhang) nicht der eigentliche Ahne des Tridentinischen Miss. Rom. geworden. Daß diese Rolle vielmehr dem «Gelas. des 8. Jh.» überhaupt und gerade deshalb zufiel, weil es im Deutschland der Ottonen und Salier seine stärkste Nachwirkung gehabt hat, ist die große geschichtliche Tatsache, die sich nicht besser als unter der Voraussetzung seines Zusammenhanges mit der Bonifatianischen Festandsmission erklären läßt“ (119). Nach B.s eigenem Eingeständnis ist allerdings in England selbst von der angenommenen Nachwirkung des Mischtypus wenig zu spüren. Ebenso gibt B. für Frankreich zu, daß „hier immer das hadrianische Gregorianum den eigentlich maßgebenden Zettel“ (122) aller Sakramentarredaktionen geliefert hat. Dagegen sollen in Deutschland und Italien die Dinge durchaus im Sinne seiner These liegen. In Fulda tritt im 10. Jh. eine zeitgemäße Bearbeitung des Gelas. saec. VIII. zutage, die weite Verbreitung fand, ohne freilich das Sakramentar Deutschlands zu werden. Das Deutschland der Ottonen- und Salierzeit gewinnt nun aber in liturg. Beziehung Einfluß auf Italien und Rom, und so werden aus dem Gelasianum saec. VIII. der Zyklus der Apostelfeste, einige altröm., aber in Rom in Vergessenheit geratene Feste und einige Feste des Nordens in die röm. Liturgie übernommen. „Alles das ist durch den Einfluß, den dem alten, wohl aus Wessex stammenden Meßbuche die politische Macht des Deutschlands sicherte, nach Süden verbreitet worden“ (128). „Textlich (geht) das heutige Missale immerhin, soweit dort entsprechende Texte vorhanden waren, wesentlich mit dem Sakramentar Hadrians I. zusammen“ (130). Man sieht: Von der einleitenden These bleibt am Schluß wenig übrig. — Abschn. 9 zeichnet den Weg zum Vollmissale. Einen wesentlichen Faktor der Entwicklung sieht B., sicher mit Recht, in der privaten Zelebration; dieser Faktor habe sich vor allem in den Klöstern, besonders in den fränk., geltend gemacht. Die ältesten vorliegenden Beispiele eines wirklichen Vollmissale sind allerdings italienischen Ursprungs (10. Jh.). Seit es Gewohnheit wurde, daß der Zelebrant die Gesangs- und Lesestücke mitlas, mußte sich die Verbreitung des Vollmissale in schnellem Tempo vollziehen. Auch die Ausgestaltung des außeranaphorischen Ordo verlegt B. in den Norden; er erscheint fertig ausgebildet zuerst in Vollmissalien des 11./12. Jh. In die Vollmissalien gehen u. a. auch über die Perikopen für Mittwoch und Freitag, die sich nach B. nicht über den Comes von Murbach zurückverfolgen lassen. Ich hoffe an anderem Orte mit einem stadtrömischen Capitulare-Typ bekanntmachen zu können, der diese Perikopen als altröm. Einrichtung erkennen läßt. Wo die Anordnung des Stoffes innerhalb der Vollmissalien ihre endgültige Gestalt gewonnen hat, wird noch gründlicher Untersuchung bedürfen; B. spricht sich auch hier, durch ein Lorscher Sakramentar bestimmt, für den Norden aus. — Abschn. 10 schildert, wie das Missale der röm.

Kurie durch den Einfluß des Minoritenordens wachsende Verbreitung gewinnt, bis es schließlich durch das Tridentinum in leicht veränderter Form zum amtlichen Meßbuch der Kirche erhoben wird. Zum Schluß werden kurz und treffend die Reformen und Ergänzungen der Päpste Clemens VIII., Urban VIII., Leo XIII., Pius X. und Pius XI. gekennzeichnet. — In einem Anhang legt B. eine kalendermäßig geordnete Übersicht über die Entwicklung des unbeweglichen Kirchenjahres vom 6. bis 16. Jh. vor, eine unsäglich mühselige Arbeit, die aber der Forschung gewiß große Dienste leisten wird. — B.s Buch dürfte, gerade weil es zu Nachdenken und Widerspruch herausfordert, die Sakramentarforschung nachhaltig befruchten.

Th. Kl. [60

Jos. Petró, *A Szentmise Története* (Budapest 1931). Ungarisch. Geschichte der Messe. [61

P. Parsch, *Meßerklärung* (Klosterneuburg 1930). Was der V. erstrebte, hat er erreicht, „eine kurze Meßerklärung, die auf wissenschaftlichen Ergebnissen fußt, dem heutigen Stand der liturg. Erneuerung Rechnung trägt und... die Messe als Zentrale unseres Kultes lebensvoll darstellt“ (Vorwort). Gerade wegen ihrer geschichtl. Basis, auf der allein sich eine objektive Meßerklärung aufbauen kann, ist sie unter den deutschen volkstümlichen Büchern dieser Art bis jetzt zweifellos das beste. Es handelt zunächst vom Wesen, vom geschichtl. Werden und vom Aufbau der Meßfeier und erläutert dann die einzelnen Teile nach Geschichte (soweit diese bis jetzt geklärt ist) und Inhalt. „Ohne sich in weiltäufige azetisch mystische Betrachtungen zu ergehen“ (Vorwort), läßt sie auch das Erbauliche unaufdringlich zu seinem Rechte kommen. Zuweilen werden praktische Vorschläge und Wünsche ausgesprochen, die jedem Liturgiefreund aus der Seele kommen; die wichtigsten beziehen sich auf die Wiedereinführung des Opferganges und der Spendung des Opfermahles in der Messe.

Zu kritischen Bemerkungen gibt das mit Sorgfalt gearbeitete Buch nur wenig Anlaß. Einige seien angeführt. Die Darstellung vom Wesen und geschichtl. Werden der M. würden m. E. übersichtlicher werden, wenn nach der Feststellung, daß die heutige Meßfeier aus zwei ursprünglich getrennten Gottesdiensten (Lehr- und Mysteriengottesdienst) besteht, zuerst Geschichte und Wesen der Vormesse und dann der Opfermesse behandelt und schließlich die Beziehungen beider zueinander dargelegt würden, die dazu geführt haben, die beiden Feiern schon früh miteinander zu verbinden und auch ideell immer mehr aufeinander abzustimmen, so daß sie zu einem dramatischen Ganzen wurden, in dem die Vormesse die Ankunft des Kyrios im Mysterium verkündet und vorbereitet. Der Mysteriengedanke, in dem doch das ganze Wesen der Opfermesse zutiefst enthalten ist, dürfte ausführlicher behandelt werden. Die Darlegungen über Aufbau neigen etwas stark zum Systematisieren. Statt der markierenden Schlagworte „ich bete, ich höre, ich opfere...“ würde man das liturgisch betonte „wir beten...“ wünschen. Das *Kyrie eleison* sollte im Sinne der alten Kirche auch als huldigende Akklamation, in der der Ruf „Kyrios“ hervorragt, erklärt werden; wenn im antiken Kaiserkult der Herrscher als der (göttliche) Kyrios gefeiert wurde, wie mußte es da für die Christen erhebend sein, bei ihren Prozessionen durch die Straßen Roms nun ihrem Christus als dem Kyrios zu huldigen! Wegen dieses kultischen Charakters ist *Kyrie eleison* in der lateinischen Messe unübersetzt geblieben; man sollte es daher auch womöglich nicht ins Deutsche übersetzen, jedenfalls aber in seiner Originalbedeutung erklären. Der Priestergruß (*Dominus vobiscum*) mit der Kollekte ist deswegen hinter das Kyrie (und Gloria) geraten, weil nach Wegfall der Kollektkirche der Zelebrans erst jetzt Gelegenheit hatte, die Gläubigen zu begrüßen und das Gebet über sie zu sprechen. Bez. der evang. Perikopen sei des Interesses wegen bemerkt, daß nach der Annahme Fachgelehrter die drei synopt. Evangelien aus den von den Aposteln beim Gottesdienst vorgetragenen Berichten, also aus Perikopen, zusammengestellt wurden, wie auch die Konsekrationsworte aus den

verschiedenen liturg. Prägungen in die hl. Schrift übergegangen sind, so daß hier nicht nur logisch, sondern auch zeitlich die Liturgie vor der Bibel die Priorität besitzt. — Daß früher beim Opfergang auch Geflügel u. dgl. gebracht wurde, zeigt eine Darstellung im Fußbodenmosaik der Basilika von Aquileja. Das Brotopferungsgebet möchte ich nicht „für die ganze Lehre vom Meßopfer“ besonders geeignet halten. Schon deswegen nicht, weil es im Singular spricht; denn nicht nur „der Priester ist der eigentliche Opferer“, sondern auch die Gläubigen. Das Besondere des Priesters liegt nicht in seiner Opfergewalt, sondern in der Fähigkeit zu konsekrieren und der opfernden Gemeinde als ihr Mystagoge vorzustehen. Die Sekret wird heute richtiger als *oratio super oblata secreta* gedeutet. Das hl. Schweigen des römischen Canons hat mit der „Bilderwand“ (Ikonostase) der Griechen nichts zu tun und will nicht ausdrücken, daß der Canon etwa nur für den Priester, sondern daß er nur für die „Eingeweihten“ bestimmt ist (vgl. O. Casel, *Die Lit. als Mysterienfeier* [^{3—5} 1923] 150 f.). Die sog. Sanctus-Kerze ist im römischen Ritus nicht vorgeschrieben. Die Kreuzzeichen im Canon haben sicher die gleiche Bedeutung vor wie nach der Wandlung. Nach einer Hypothese sollen es früher, als der Canon noch laut gebetet wurde und der Priester versus populum zelebrierte, hinweisende Gesten gewesen sein, die sich zu Kreuzen stilisierten und damit zugleich zu Hinweisen auf die Passion wurden. Der Ritus der Handauflegung über die Opfergaben ist zwar mit dem Gebete *Hanc igitur* erst seit Pius V. verbunden, aber als solcher uralte. Er hat mit der Übertragung der Sündenschuld im israelitischen Kult nichts zu tun, sondern bedeutet die Weihe der Opfergaben. Daß *Mysterium fidei* mehr bedeutet als „Geheimnis des Glaubens“, ist schon oft gesagt worden. Unverständlich ist, wie das dritte Gebet nach der Wandlung eine Andeutung an die Epiklese enthalten soll; jedenfalls ist mit dem Engel nicht der hl. Geist, sondern eben ein Engel gemeint. Das Vaterunser sollte statt exegetisch hier mehr liturgisch erklärt werden. Wie oft in liturg. Schriften wird auch in diesem Buch oft das Wort „versinnbilden“ statt „versinnbildlichen“ gebraucht (s. Jb. 8 S. 262). — Das Werk ist mit sinnvollen Illustrationen der Nonnen von St. Gabriel ausgestattet.

S. St. [62]

J. Fernández Alvarez, *Algunos testimonios históricos sobre la Misa „pro populo“* (Camagüey, Cuba 1931). Sucht die Vorläufer der Bestimmung des Trienter Konzils über die *m. pr. p.* und sammelt 18 Zeugnisse über die Verpflichtung, für das Volk zu opfern. Die wichtigsten sind: St. Cyprian, die mozarab. Liturgie, St. Laurentius Justiniani, Scotus, Konzil von Guadix (1554). Im Anhang etwa 20 Bestimmungen von Konzilien und Synoden 1567—1610 über die Durchführung der Trid. Gesetze.

J. V. [63]

F. Ravanat, *Della celebrazione della Messa fuori delle chiese* (Perfice Munus 4 [1929] 20—23). In urchristl. Zeit fanden die liturg. Versammlungen in Privathäusern statt; so entstanden die *ecclesiae domesticae* (vgl. Röm. 16, 2), die später ins Besitztum der Kirche übergingen und als Titelkirchen vielfach den Namen des ursprünglichen Eigentümers beibehielten. Andere liturg. Kultorte waren die Memoriae der Martyrer. Daneben gab es bereits vor der Friedenszeit vielerorts öffentliche Kultgebäude, die sich nach dem Frieden der Kirche bedeutend mehrten. Aber der Brauch, in Privathäusern die Mysterien zu feiern, bestand weiter, obwohl er durch Konzilsdekrete verboten wurde (Concil. Gangrense von 328, can. 6; Konzil von Karthago 390, can. 9), nur mit Erlaubnis des Bischofs sollte es gestattet sein, *in privatis domibus* die Liturgie zu feiern. Kaiser Justinian machte dies 537 zur Vorschrift für das ganze byzant. Reich; im gleichen Sinne dekretierten die Kapitularien Karls d. Gr. Bis zum Konzil von Trient genügte die Erlaubnis des Bischofs, um in Privatoratorien zelebrieren zu können. Das Konzil entzog den Bischöfen diese Vollmacht (sess. XXII). Von nun an hat der Hl. Stuhl allein das Recht, die Errichtung von Privatoratorien für die Feier der Messe zu gestatten. Nach der heute herrschenden Disziplin (can. 822 § 4) können die Bischöfe in

ganz außerordentlichen Fällen *per modum actus* die Erlaubnis zur Zelebration außerhalb der Kirche oder eines Oratoriums erteilen, wenn ein gerechter und vernünftiger Grund vorliegt. Dieser Fall tritt z. B. ein beim Tode eines Bischofs des Mitgliedes einer fürstlichen Familie, oder einer um die Kirche hochverdienten Persönlichkeit; der Bischof kann dann gestatten, daß eine, zwei oder höchstens drei Messen im Hause des Verstorbenen gelesen werden. So entschied die Sakramentenkongregation am 3. V. 1926. Für die Messen im Freien gilt die vom Präfekten der Sakramentenkongregation am 26. VII. 1924 den ital. Bischöfen erteilte Instruktion: Die Meßfeier im Freien ist nicht gestattet, wenn es sich um rein profane Gedenkfeiern oder politische Feste handelt. R. empfiehlt zur Aufklärung in dieser Frage den Hirtenbrief des früheren Abtes und jetzigen Kardinals Schuster; vgl. Jb. 8 Nr. 59 und die dort zu diesem Briefe gemachten Bemerkungen. H. H. [64

L. Eisenhofer, *Die ausschließliche Konsekrationsgewalt der Priester* (Klerusblatt [Eichstätt] 12 [1931] 49—51) wendet sich gegen Jb. 9 S. 1 ff. und wiederholt die dort schon widerlegten Irrtümer. [65

G. Recelj OCist, *Missa praesanctificatorum* (Mysterium Christi, Kraków 1 [1930] Nr. 2, 27—32). Sie nimmt in der Geschichte der altchristl. L. einen hervorragenden Platz ein und ist in ihrem ersten Drittel der Katechumenenmesse sogar uralte. Ihrem Wesen nach Kommunionfeier und nicht Opfer, ist sie ein Monument erster Klasse. Die erste bis jetzt bekannte urkundliche Spur, welche ihre Einführung veranlaßt haben mochte, ist der Kanon 49 der Synode von Laodikeia (um 360), welcher besagt, daß das Opferbrot während der Fastenzeit nicht dargebracht werden soll außer am Samstag und Sonntag und natürlich auch noch am Gründonnerstag. An den übrigen Tagen, auch am Karfreitag, war also bloße *Missa sicca* ohne Kommunion der präkonsekrierten Eucharistie. Aber diese Praxis mußte hart empfunden werden von jenen eifrigen Christen, welche an die tägliche oder doch viermalige Kommunion in der Woche gewöhnt waren, und so muß man um die Wende des 4. zum 5. Jh. im Morgenland — vermutlich zuerst in Klöstern — dazu gekommen sein, konsekrierte Partikeln in der Kirche in größerer Menge, als sonst für die Kranken, aufzubewahren für die übrigen Tage, wo keine *oblatio* stattfand. Das alexandr. Chronikon Paschale (um 645) kennt schon eine vollständig entwickelte L. der *praesanctificata*. Aus dem Orient kam die M. praes. auch im Abendland in Gebrauch, wahrscheinlich zuerst in Rom, aber bloß am Karfreitag. Es steht fest, daß die röm. Kirche vom Orient gottesdienstl. Gebräuche angenommen hat, und Mabillon betrachtet es als sicher, daß die Präsanctifikatenkommunion zu Gregors d. Gr. Zeit in Übung war. Gr. R. [66

L. Verwilt OP, *De stand van den Priester aan het Altaar* (Tijdschr. voor Lit. 11 [1930] 321—337). Bis ins 4. Jh. wurde das eucharist. Hochgebet laut gesprochen. Bis 800 hatte sich im Osten und Westen die neue Praxis durchgesetzt, still zu beten und die hl. Handlung vor den Augen der Laien zu verschleiern. *Sacerdos intrat in Canonem* (Ordo Rom. I) „*tamquam in sanctuarium secretum*“, sagen die späteren Kommentatoren. Im Westen wurde der jetzt mit dem Rücken dem Volke zugewendete Priester eine Art lebendiger Ikonostase. — Wenn man jetzt wieder den Altar umdreht, fürchtet V., daß das Heilige in unsern großen modernen Kirchen entschleiert wird. Dann muß man auch, sagt er, sofort andere Folgerungen ziehen. Warum dann auch den Canon nicht laut beten? Warum dann nicht Antipendium, Conopaeum, Velum des Kelches usw. wegnehmen? Aber auch Kommunion und Offertorium verlangen die Umdrehung nicht. Die Kommunion des Zelebranten betrachtet V. als etwas sehr Intimes, während die Darbietung der Gaben eine Art antizipierter Konsekration ist. Und was die Vormesse anbelangt, findet er es logisch, daß der Priester dann so wenig wie möglich am Altar steht, so wie es auch in Pontifikalämtern der Bischof tut. — Wo wird man das Sanctissimum aufbewahren? Denn das Zelebrieren *versus populum* nötigt dazu.

das Sakramentshäuschen vom Altar zu entfernen. Er versteht nicht, wie sich das mit CIC 1268, 1 reimen kann. — V. hat natürlich ganz recht, wenn er die Mysterien verhüllen will; aber doch nur den ἀμύητοι gilt das, die Mysten dürfen schauen: ἴσασιν οἱ μύσται, ἴσασιν οἱ μεμνημένοι. In seiner ganz verständlichen Furcht zieht er eine verfehlt Folgerung. Aber gewiß hat er recht, zu mahnen, daß die Umdrehung niemals aus Nachsichtigkeit gegen modern-demokratische Gefühle geschehen darf, als müßten alle alles sehen, wie es in Holland (gegen diese Kreise richtet V. sich) passiert ist, daß der Altar so in der Kirche aufgestellt wurde, daß überhaupt kein Sanctuarium mehr vorhanden ist. P. H. [67]

G. Rohner, *Meßopfer — Kreuzesopfer* (Div. Thomas 8 [1930] 1—17; 145—174) faßt die Lehre des hl. Thomas v. Aqu. über das Wesen des Meßopfers in den Satz zusammen: *Est sacramentum perfectum dominicae passionis, continens illud verum sacrificium crucis in rei veritate, ut in nobis operans propitiationem cum Deo et factum cibum viatorum*. Der Widerspruch, daß etwas Vergangenes zugleich auch gegenwärtig ist, ist nur scheinbar. „Wenn es darüber keine Offenbarung Gottes gäbe, wir also dem natürlichen Verstande überlassen wären, so würden wir ohne weiteres urteilen: es ist ein Widerspruch, daß das Leiden Christi im heiligen Sakramente gegenwärtig und doch zugleich vergangen ist, weil wir eben natürlicherweise keinen andern Begriff von Gegenwart körperlicher Dinge haben, als den in Zeit und Raum.“ Wenn Thomas „sagt: *illud verum sacrificium crucis* oder *passio Christi* oder *Christus passus continetur in hoc sacramento, non solum ut in figura vel in signo, sed in rei veritate*, so versteht er das ‘Enthaltensein’ und deshalb ‘Gegenwärtigsein’ nach dem Begriffe Gottes von Ewigkeit, *in aeternitate, modo penitus supernaturali*. Aus dem Ausdrucke *passio praeterita* darf nicht geschlossen werden: also ist *Christus passus* in keiner Weise *secundum rei veritatem* gegenwärtig, sondern nur *ut in signo*. Das hieße das Geheimnis der Wesensverwandlung zerstören. Daher darf, ja muß vom ‘Vergangensein’ und ‘Gegenwärtigsein’ des Leidens Christi im heiligen Sakramente gesprochen werden“. Es ist auch nur scheinbar ein Widerspruch, daß *Christus passus* und „zugleich“ *Christus glorificatus* im Sakramente enthalten sind. Das „zugleich“ = „zu gleicher Zeit“ bezieht sich nur auf die Gestalten, die in Raum und Zeit sind. „Dadurch wird aber das Verhältnis des Leidens Christi und seiner Verklärung untereinander oder zueinander nicht im geringsten beeinflußt. Unter den Gestalten ist Christus nach dem Begriffe Gottes von Gegenwart enthalten, also erhaben über Zeit und Raum, darum nicht etwa nebeneinander zu gleicher Zeit, sondern nacheinander, gerade so wie es war, als das Leiden Christi geschah und die Verklärung darauf folgte . . . Da ist *beata passio Christi nec non et eius ab inferis resurrectio, sed et eius in coelos gloriosa ascensio* (Canon Missae), *totum opus redemptionis nostrae* (St. Thom.) unter denselben sakramentalen Gestalten enthalten, nicht im Verhältnis von ‘Nebeneinander’, sondern in der Ordnung von ‘Nacheinander’, in geregelter Aufeinanderfolge, wie es vor Gottes Augen in Wahrheit und Wirklichkeit ist.“ Die philosophische Frage, ob durch Gottes Allmacht eine vergangene Handlung, ein vergangener Zustand *in individuo* reproduziert werden könne, hat mit der übernatürlichen Vergegenwärtigung des Leidens Christi nichts zu tun. Es findet keine „Reproduktion“ des Leidens statt. Da der Leib Christi in der Eucharistie *per modum substantiae* gegenwärtig ist, ist er daselbst leidensunfähig. Also nicht weil der Herr jetzt verklärt ist, sondern weil er *per modum substantiae* gegenwärtig ist, ist er im Sakramente *modo impassibili et invisibili*. „Doch hüte man sich wohl, daraus, daß jetzt der verklärte Leib Christi im Sakramente gegenwärtig ist, zu folgern: also ist nicht auch *Christus passus* darin enthalten. Denn es kann nicht scharf genug vor Augen gehalten werden, daß beim letzten Abendmahl der sterbliche Leib Christi nicht *vi verborum*, nicht in Kraft der Konsekrationsworte im Sakramente zugegen war, sondern *vi concomitantiae, vi naturalis connexionis*, und ebenso, daß nach der Auferstehung (also jetzt) der ver-

klärte Leib Christi nicht *vi verborum*, sondern ebenfalls nur *vi concomitantiae* darin enthalten ist. Vor und nach der Auferstehung bewirken nämlich die Verwandlungsworte ein und dasselbe. Sie bewirken, was sie bedeuten und bezeichnen. Das ist aber vor und nach der Auferstehung dasselbe, nämlich *Christus passus* oder *illud verum sacrificium crucis*.“ Wenn Gregor d. Gr. sagt: *Christus in suo mysterio pro nobis iterum patitur*, so erklärt er durch den Zusatz *in s. m.*, „daß er nicht von einem neuen Leiden Christi in sich rede, sondern von dem vergangenen Kreuzestode, der aber in geheimnisvoller Weise, doch wahrhaft und wirklich, im heiligen Sakramente gegenwärtig gemacht wird . . .“

R. verteidigt alsdann diese Lehre gegen ihre Gegner, u. zw. 1. gegen J. Ries. *Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas* (Oberrhein. Pastoralblatt 1927 Heft 10 u. 11), 2. gegen J. B. Umberg SJ in dem Artikel, den wir im Jb. 8 S. 145—224 besprachen und widerlegten. Schon die obige kurze Inhaltsangabe des Rohnerschen Aufsatzes zeigt, wie sehr seine aus Thomas geschöpfte Lehre mit der vom Jahrbuch vertretenen Mysterienlehre übereinstimmt, und so können wir hier zu unserer Freude feststellen, daß R. unserer Antwort an Umberg vollständig zustimmt und sie durch einige Bemerkungen ergänzt. In der Zusammenfassung sagt er u. a.: „Wer aber aufmerksam und ohne Vorurteile die Beweisführung Casels und anderer erwägt, wird sich mit Freuden sagen, der Beweis (für die fragliche Lehre) ist erbracht, die Einwürfe Umbergs sind lauter Mißverständnisse, und wir wünschen, es möchten recht viele zu dieser Erkenntnis kommen. Man fühlt es, wie entscheidend für die vorliegende Frage die Lehre des hl. Thomas über die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi und der heiligen Sakramente ist. Casels Auffassung ist eigentlich nichts anderes als 'ein Ernst machen' mit dieser Lehre in der ganzen liturgischen Bewegung unserer Zeit. St. Thomas hat seine Lehre geschöpft aus der Hl. Schrift, besonders aus St. Paulus, aus den heiligen Vätern und der Tradition, welche sich besonders in der Liturgie der Kirche so herrlich offenbart. Casels und seiner Mitarbeiter Verdienst ist es, diesen Nachweis geleistet zu haben, indem sie die Quellen, aus denen St. Thomas geschöpft und die er systematisch und theologisch bearbeitet hat, wieder ausführlich vorführen. Und es ist gut so. Denn die Sprache der heiligen Väter, die Sprache der Liturgie beleuchten vorzüglich die Lehre des hl. Thomas, wie umgekehrt seine Lehre hinwieder die Väter beleuchtet. Durch diese Verbindung wird die theologische Wissenschaft über das heilige Meßopfer und die heiligen Sakramente eine fruchtbare Erneuerung und Auffrischung und Neubelebung und Vertiefung erfahren, und das ist notwendig.“ R. fügt dann noch wertvolle Bemerkungen bei über die so wichtige Lehre vom Hl. Geiste und seiner Einwohnung im Menschen speziell auch durch die Sakramente. Wenn er dabei gegenüber der altchristl. Terminologie „Pneuma Christi“ usw. die Übersetzung „Hl. Geist“ usw. vorzieht, so handelt es sich zunächst nur um Unterschiede der Terminologie; sachlich ergänzen sich beide Betrachtungsweisen vorzüglich nach der oben von R. selbst angegebenen Weise. Beide haben ihre Vorteile, und es ist zur Belebung dieser großen Idee wertvoll, auch die Sprache der Schrift und der Väter wieder zu Gehör zu bringen, die schon deshalb vorzuziehen ist, weil sie mit der Idee selbst gewachsen ist, also sie auch adäquat ausdrückt. [68]

M. Morawski SJ, *Nowsze teorje o istocie ofiary Mszy św.* (Neuere Meßopfertheorien) (*Mysterium Christi* [Kraków] 2 [1930] 20—33). Was bedeutet die *repraesentatio* des einen unblutigen Kreuzesopfers Christi in der Messe, von der das Tridentinum (Sess. 22 c. 1) spricht? Dieses Wort kann man in einem doppelten Sinne verstehen: symbolisch und realistisch. Diese Unterscheidung hat sich erst nach den Darlegungen des gelehrten Benediktiners O. Casel als notwendig erwiesen, der in der Sammlung lit. Aufsätze unter dem Titel *Mysterium* (1926) 3 Abhandlungen über den Symbolismus des Opfers und des christl. Kultus veröffentlicht hat. Ihr Leitgedanke ist eine neue Erfassung des Wortes *repraesentare* = vergegenwärtigen. Wird dasselbe etymologisch begriffen (*re-praesentare*) und sein 2. Teil in

aktivem Sinne genommen, so wird es dem poln. Verbum uobecníe (wörtlich: gegenwärtig machen) entsprechen. Nach C. ist die hl. Messe einfachhin Erneuerung des Opfers Christi des Herrn, genauer gesprochen dessen Gegenwärtigsetzung. Gegen diese Auffassung wäre nichts zu sagen, wenn sie sich auf den Gedanken der Sekret vom IX. Sonntag nach Pf. beschränkte, die da sagt: „Sooft das Andenken an dieses Opfer erneuert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung.“ Diese Worte macht sich der *Catechismus Rom.* zu eigen (pars III c. IV § 76). Nach dem Tridentinum ist das Meßopfer dasselbe Opfer wie das Kreuzesopfer mit Rücksicht auf Christus, der Opfergabe und Opferpriester zugleich ist (Sess. 22 c. 2). Sodann werden wir durch unser lit. Opfer der Wirkungen des Opfers Chr. teilhaftig, also wird dadurch „das Werk unserer Erlösung gewirkt“. C. hat jedoch diese Vergegenwärtigung weiter gefaßt. Er geht von der Voraussetzung aus, daß der Symbolismus der Messe nach Analogie der hellenistischen Mysterien erklärt werden soll, in denen sich ein dreifacher Faktor zum Begriff des Mysteriums zusammensetzte: eine gewisse dramatische Handlung, die die Geschehnisse der Gottheit, z. B. ihren Tod und ihre Rückkehr zum Leben, darstellte; die Eingeweihten lassen sich von dieser Darstellung lebhaft erregen, nehmen daran teil, erleben sie; endlich wirkt das myst. Drama erfolgreich auf die Seelen der Teilnehmer (Adepten) ein, versetzt sie in die Sphäre der Gottheit und heiligt sie, indem es ihnen die Gewähr der Rettung bietet. Indem C. diese Ideen auf die Messe und die L. überhaupt anwendet, erblickt er in ihr eine Art mystischer Gegenwärtigsetzung der Erlösungsgeheimnisse Christi, u. zw. nicht nur im objektiven Sinne der Identität von Opfergabe und Hoherpriester, sondern im Sinne der Gegenwärtigsetzung der Opfertat Christi selbst, wie sie vor Jahrhunderten vollzogen worden ist. Die Vergegenwärtigung dieser Tat ist nicht nur eine symbolische, insofern die getrennte Konsekration von Brot und Wein pragmatisch das Leiden Christi darstellt, sondern sie ist eine reale. Diesen Realismus könnte man als heilsamen Einfluß auf unsere Seele verstehen, also in virtuellem, dynamischem Sinne, selbst als physischen Einfluß im Sinne der Lehre des hl. Thomas, aber damit begnügt sich C. nicht. Er nimmt nämlich eine Vergegenwärtigung des persönl. (subjektiven) Opfers Christi in formalem Sinne an und sucht dies metaphysisch zu begründen. Die L. vergegenwärtigt die Erlösungsgeheimnisse, da die geschichtlichen Ereignisse aus dem Leben des Erlösers Gott ewig gegenwärtig sind und da außerdem Christus als ewiger Logos, der Subjekt dieser Geheimnisse ist, „keinen Schatten von Veränderlichkeit“ kennt. Wir hätten also das 1. Moment des Mysteriums: eine nicht bloß symbolische (wie im Hellenismus), sondern eine wirkliche Vergegenwärtigung des Erlösungsgeheimnisses unter einer sichtbaren Gestalt. Das wäre demnach das objektive Moment. Das 2. ist ein subjektives: die bei der Messe anwesenden Gläubigen sind nicht bloß passive Zuschauer, sondern sie „wirken mit“, indem sie das Christusmysterium erleben, kraft jenes königlichen Priestertums, von dem Petr. I 2,9 spricht. Als lebendiger mystischer Leib Christi umgeben sie ihr Haupt, das da der verklarte Kyrios Christus ist, und dadurch nehmen sie eben — und das ist das 3. Moment — an seinen Heilsgeheimnissen teil und erfahren ihren heilsamen Einfluß. Dasselbe geschieht im Sakramentskultus, z. B. in der Taufe, in welcher die Menschen nach dem hl. Paulus (Röm. 6) in Christo sterben und auferstehen, u. zw. nicht weniger real als er selbst.

In diesem Symbolismus, der so voll Realismus und Leben ist und der aus dem Geiste der lit. Erneuerung und der mystagogischen Frömmigkeit geboren wurde, sieht M. viele schöne und wahre Gedanken beschlossen; aber über das Ganze, insbes. in seiner metaphysischen Begründung, glaubt er sich zum Urteil befähigt, es als verfehlt anzusehen. Daraus, daß Gott und der Logos ewig sind, folge keineswegs, daß die geschichtlichen Tatsachen, deren Subjekt die Menschheit Christi war, uns im Diesseits (zeitlich) gegenwärtig seien. Was gewesen ist, kann nicht wieder werden; Gott selbst sieht, daß geschehene Tatsachen in bezug auf uns der Vergangenheit angehören. Wäre dem nicht so, dann müßte nicht nur

das, was Christus getan, sondern auch alles das, was wir selbst getan, und alles, was je in der Welt geschehen ist, immer und überall gegenwärtig sein, da das alles ja zeitlos Gott gegenwärtig ist. M. gibt jedoch zu, daß jene Taten Christi, d. h. die Erlösungsgeheimnisse, auf uns heilsam einwirken und daß diese Einwirkung nach Thomas III 13 a. 2 u. 3; 48, 6; 56 nicht nur eine moralische, sondern auch eine physische ist. Was die subjektive, aktive Teilnahme an der L. betrifft, so ist sie, um an deren Wirkungen teilzunehmen, nicht notwendig, man müßte sie denn auf die selbst passive Disposition, z. B. auf den Gegenstand, beschränken, da die Sakramente kraft der Sache objektiv wirken (*ex opere operato*). Werden doch auch Nichtanwesenden, ja selbst Ungläubigen, die Meßfrüchte zuteil, ohne ihre subjektive Teilnahme, wenigstens ohne unmittelbare Teilnahme. Das, was an der dargestellten Theorie wahr ist, mag mit Nutzen zur lit. Vertiefung ausgenützt werden, wie es schon früher D u r s t in bezug auf den Sakramentscharakter getan hat (*Xenia Thomistica* II).

Nachdem M. sodann einige andere Meßopfertheorien besprochen und zu leicht befunden hat, empfiehlt er zum Schluß jene von M. de la Taille SJ wegen ihrer Einfachheit und inneren Wahrscheinlichkeit [?]. Gr. R.

(Hätte M. die seit 1926 erschienene und in unserm Jahrbuch teils abgedruckte teils besprochene Literatur zu dieser Frage wirklich gelesen und mitberücksichtigt, so hätte er obigen Artikel nicht mehr schreiben können — abgesehen davon, daß er offenbare Unrichtigkeiten enthält, da ich z. B. die angebliche metaphysische Beweisführung aus der Ewigkeit Gottes oder des Logos nie vertreten habe, auch die antiken Mysterien immer nur als Analogie beigezogen habe usw. Dort ist auch mehrfach dargelegt, daß der Gegensatz von „symbolisch“ und „realistisch“ für die ältere Sakramentenlehre nicht besteht; daß also die richtige Auffassung von *repraesentatio* nicht eine Neuerung ist, sondern nur die Wiederherstellung der durch neuere Theorien verdunkelten Wahrheit. — M. folgt leider in allem den Arbeiten J. B. U m b e r g s SJ, deren Widerlegung im Jb. 8 S. 145 ff. fast allgemein als berechtigt und durchschlagend anerkannt wurde; s. bes. den Aufsatz G. R o h n e r s [s. Nr. 68], der vom streng thomistischen Standpunkte aus Umberg völlig ablehnt und der Mysterienlehre zustimmt. — O. C.) [S. auch Nr. 70.] [69]

A. Bogdanowicz. *Nowsze teorie o istocie ofiary Mszy św* (Neuere Meßopfertheorien) (Mysterium Christi [Kraków] 2 [1931] 123—131). Antwort auf den Artikel M o r a w s k i s gleichen Titels (s. Nr. 69). Gleich anfangs stellt B. die irrige Behauptung M.s richtig, als hätte C a s e l nach der Auseinandersetzung mit U m b e r g (s. Jb. 6 Nr. 6; Jb. 7 Nr. 4) seine Meinung teilweise modifiziert, worauf dann Umberg in Z. f. k. Theologie 1928 (s. Jb. 8 S. 147) das Feld für eine weitere Aussprache freigegeben hätte. In Wirklichkeit beziehen sich jene Kritiken Umbergs, denen C a s e l in der Bonner Z. f. Theol. u. Seelsorge 1927, 111 (s. Jb. 7 Nr. 4) Billigkeit zuerkennt, auf die Hypothesen S t r i c k e r s und H a m m e n s t e d e s (*Mysterium* 66; 110). B. führt nun aus, daß M.s Kritik an der Mysterienlehre, schon vom methodischen Standpunkt aus, nicht ganz einwandfrei ist; denn C a s e l betone in seinen Ausführungen Jb. 6, 113—204 ausdrücklich, daß er seine Lehre aus Schrift und Tradition begründen wolle; deshalb könne dieselbe nicht durch metaphysische Argumente a priori umgestoßen werden, ohne daß zuvor ihr positives Beweismaterial der Kritik unterzogen werde. B. zitiert nun Jb. 6 S. 117; 145; 173; Jb. 8 S. 212, wo von der Methode Umbergs in der Wiedergabe der Traditionstexte C a s e l s die Rede ist. Wie verhält es sich mit jener metaphys. Schwierigkeit, daß nämlich „das, was gewesen ist, nicht wieder werden kann; Gott selbst sieht, daß geschehene Tatsachen in bezug auf uns der Vergangenheit angehören“? Dem poln. Verbum „odstać się“ — „ungeschehen gemacht werden“, kann eine dreifache Bedeutung zuerkannt werden: a) Was sich zeitlich einmal zugetragen hat, hört auf, geschichtliche Tatsache zu sein (S. th. I 25. 4). b) Was einmal geschehen ist,

kann sich heute in seiner natürlichen und c) in sakramentaler Gestalt wiederholen. B. stimmt damit überein, daß nichts ungeschehen gemacht werden kann in der 1. und 2. Bedeutung, jedoch sieht er keinen metaphys. Widerspruch in der 3. Wortbedeutung. Der hl. Thomas, welcher erklärt, daß die *multilocatio absolute repugnat* (*Impossibile est unum corpus in pluribus locis existere*, C. g. IV 62), löst die daraus für die Eucharistie entstehende Schwierigkeit mit dem Hinweis darauf, daß die Art der Gegenwart des Herrn in der Eucharistie diesem Sakrament eigen ist (S. th. III 75 a. 1 ad 3), und obgleich die natürliche *multiquotatio repugnat*, so ist sie sakramental ebenso möglich wie die *multiplicatio* der Gegenwart des Herrn. In der Mysterienlehre wird nicht behauptet, daß das Leiden des Herrn in bezug auf uns der Vergangenheit anzugehören aufhöre, wohl aber, daß es auf sakramentale Weise vergegenwärtigt wird, so, wie der Leib des Herrn sakramental sich vergegenwärtigt und vervielfältigt. Noch mehr: Thomas bemerkt, daß *Christus per se loquendo immobiliter est in hoc sacramento* (S. th. III 76, 6 c), was seine Unabhängigkeit von Raum- und Zeitgesetzen bedeutet; denn die Zeit ist *numerus motus secundum prius et posterius*. Wo nun die Bewegung unmöglich ist, dort kann auch von keiner Maßausdehnung die Rede sein (vgl. „Divus Thomas“ 1930, 150), mit a. W.: im Sakramente des Leibes und Blutes Christi können die geschichtl. Ereignisse aus seinem Leben gegenwärtig werden. Wie ist nun diese Gegenwärtigsetzung der Erlösungsgeheimnisse in der Mysterientheorie erklärbar? Der Gegenwärtigsetzung unterliegt nicht der äußere Leidensapparat, sondern bloß der konkrete Opferakt des Erlösers. Wenn also das Tridentinum bezeugt, daß in der Messe dasselbe Opfer und derselbe Opferpriester vorhanden sind wie beim Kreuzopfer, so nimmt die Mysterienlehre letzteres reduplicative. Der Priester ist als wirklicher Opferdarbringer gegenwärtig mit dem konkreten Opferakt. Die Gegenwärtigsetzung beruht also weder auf neuen, unter den sakramentalen Gestalten erweckten Akten der Menschheit Christi, noch beschränkt sie sich auf die äußere Natur der Seele Christi, sondern umfaßt sakramental, d. i. wirklich, obgleich mystisch, die Heilstaten des Erlösers, aber als schon vollzogene, und wiederholt sie mit Rücksicht auf uns, nicht aber mit Rücksicht auf sie selbst. Diese Heilstaten sind vor allem der Tod und die Auferstehung (*qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram* Röm. 4, 25). In dieser Auffassung stößt man nicht auf jene metaphys. Schwierigkeiten, auf die UMBERG und MOR. hinweisen. VONIER, HÉRIS und ROHNER (s. Nr. 68) kamen auf dem Wege des konsequenten Thomismus zum gleichen Endergebnis wie CASEL durch seine histor. Liturgiestudien. Auch KRAMP bezeugt in seinem Buch *Opferanschauungen der röm. Meßliturgie* S. 263, daß es eine theolog. Tradition gebe, welche die Identität des Opferpriesters und der Opferdarbringung im Sinne einer numerischen Identität mit der am Kreuze auffaßt und sich nicht damit begnügt, durch die Konsekration Christus gegenwärtig werden und vom Priester im Namen Christi dargebracht werden zu lassen, sondern auch den am Kreuz physisch vollzogenen Darbringungsakt gegenwärtig werden läßt. Sie gebe der Menschheit Christi nicht allein eine neue *ubicatio*, sondern dem damals vollzogenen Akt eine neue *quandocatio*. (Siehe auch de SÉGUIER SJ, Jb. 8 Nr. 67). MOR. gibt allerdings zu, daß die Erlösungsgeheimnisse einen phys. Einfluß auf unsere Seelen bewirken, spricht ihnen aber die wirkliche Gegenwart der Zeit nach, in der sie ja gerade wirken sollen, ab. Und hier weicht er vom AQUINAT ab, der schreibt: *oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit et sua virtute illud contingere; unde in 7 Physic. probatur quod movens et motum oportet esse simul* (S. th. I 8, 1 c). Nachdem Thomas uns versichert hat, daß die *passio Christi operatur in hoc sacramento* (III 78, 3), gibt er auch den Grund hierfür an: *per hoc sacramentum repraesentatur passio Christi, et ideo effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine* (III 79, 1). MOR. behauptet, daß das Tridentinum und der röm. Katechismus eine

gewisse, näher bestimmte Bezeichnung des Verbums *repraesentare* gegeben haben, und argumentiert folgendermaßen: *repr.* bedeutet „etwas darstellen“ — Konzil und Katechismus bedienten sich dieses Zeitwortes, also mußte es ihnen auch in dieser Bedeutung geläufig sein. M. vergißt aber dabei, daß *repr.* im heutigen Sprachgebrauch soviel wie „darstellen“ heißt, und unterschiebt den Konzilsvätern die heutige Bedeutung des Verbums. Bogd. zitiert hier Vonier im „Tablet“ vom 30. VI. 1927, wo dieser *repr.* mit „to render present again“ wiedergibt. So müsse auch bei Thomas (S. th. III 73, 4 ad 3) *repr.* gedeutet werden: *hoc sacramentum dicitur sacrificium, in quantum repraesentat ipsam passionem Christi*; 79, 7: *hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, habet rationem sacrificii*. Es ist klar, daß der Aquinate die Eucharistie nur insofern als Opfer auffaßt, als sie das Leiden Christi vergegenwärtigt. Andernfalls wäre die Opfereucharistie nur eine leere Symbolik, eine *nuda commemoratio* (Trid.) und jeglicher Wirklichkeit bar. Für Thomas ist jedoch die *repraesentatio* der Inbegriff (*causa*) der sakramentalen Gegenwart unseres Erlösers. Hierher gehört auch noch folg. Stelle bei Thomas (S. th. III 83, 2): *celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi*, wo eine Tautologie bloß dann vermieden werden kann, wenn man das Zeitwort *repr.* im Sinne von „vergegenwärtigen“ nimmt. Hätten nun die Konzilsväter in der Sess. XXII c. 1 *repr.* in der Bedeutung „darstellen“ aufgefaßt, so wären sie einer Tautologie anheimgefallen, denn, wo das Konzil von den Beweggründen handelt, welche Christus bei der Opfereinsetzung leiteten, sagt es ausdrücklich, daß dies geschah, 1. um das Kreuzesopfer zu vergegenwärtigen (*ut repraesentaretur*), 2. um sein Andenken bis zum Ende der Zeit zu bewahren (*eiusque memoria permaneret*) und 3. um seine Früchte den Seelen zuzuwenden (*ut illius virtus applicaretur*). Hätte nun *repr.* die Bedeutung „darstellen“, so wäre diese mit dem Verbum „denkwürdig machen“ oder „verewigen“ identisch. In diesem Falle hätte das Trid. nicht 3 Punkte aufgestellt, sondern würde die ersten 2 miteinander etwa auf folgende Weise verschmolzen haben: *quo cruenti illius semel in cruce peragendi repraesentatio memoriam eiusdem in finem usque saeculi conservaret*... B. schließt seine Ausführungen mit den Worten Leos XIII. (Enc. *Mirae carit.* 1902), welche nur in der Mysterienlehre ihre natürliche und wirkliche Bedeutung haben. Die Messe ist *mortis Christi vera et mirabilis quamquam incruenta et mystica renovatio*. In ihr vollzieht sich nichts Neues, und doch ist sie nach Subjekt, Akt und Objekt, relativ und absolut das gegenwärtiggesetzte Kreuzesopfer Christi. Gr. R. [70]

Jos. Dillersberger, *Eine neue Meßopfertheorie?* (Theol. u. Gl. 22 [1930] 571–588). Bei dem Versuch, zwischen der vom Jb. vertretenen Mysterienlehre und ihrer Bekämpfung durch J. B. Umberg SJ (s. bes. Jb. 8 S. 145 ff.) zu vermitteln, glaubt D. die wahre und „einfache“ Lösung gefunden zu haben, indem er die Mysterienlehre teilweise annimmt, aber den Opferakt der Messe in dem Akt des Priesters findet. „Ein Priester, der ein Opfer darbringt, ist überhaupt nur durch einen Menschen darzustellen, und so geschieht es auch in der Messe. Und von diesem Priester wird der Akt des Opfers gesetzt, der ganz deutlich als ein Akt erscheint, den er nicht als Mensch, sondern als Priester — und zwar als Priester aus dem Priestertum Christi — setzt...“ (S. 579). „Die Erneuerung des Opfers Christi in der Messe haben wir dann darin zu sehen, daß der Priester mit der Gemeinde der Getauften kraft des sakramentalen Charakters wahrhaft, wirklich und wesentlich Christi Hohepriestertum ausübend den Leib und das Blut Christi, gegenwärtig im Sakrament, in einem sakramentalen Opferakt Gott darbringt...“ (S. 588). Die von mir dargelegte Mysterienlehre, wonach Christus auf Grund der Wesensverwandlung im Sakramente sein Opfer mystisch wiederhinstellt, glaubt D. ablehnen zu müssen, weil sie „alles in ein Dingsymbol hineinprojiziere“; und er offenbart den letzten

Grund seiner Ansicht, indem er sagt: „War nicht in allen Mysterienreligionen, genau so, wie wir es von unserer Messe jetzt behauptet haben, gerade das Tun . . . der Mysten Um und Auf des Ganzen?“ (S. 587). Noch schärfer hat D. seine Ansicht ausgesprochen in einem Aufsatz *Triduum sacrum* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 159—165), wo es S. 161 ff. heißt: Am Karfreitag werde die Heilstat des Herrn Gegenwart wie sonst nie! Nicht die Dingsymbole seien das Ausschlaggebende, sondern „nur das Mittun der Menschen“. Das Wesentliche des Sakraments sei seine Wirkung im Menschen. Wir brauchen gleichsam nur die Tiefen unserer Seele sprechen zu lassen — „und schon brechen die Fluten von Blut und Wasser empor, die da drunten 'wunderbar schliefen'“! Gegenüber solchen Vermenschlichungen der Liturgie muß entschieden betont werden, daß gewiß das Mitagieren der Kirche wesentlich zur Liturgie gehört, daß es aber ein wahres Mitagieren ist, indem Christus zuerst agiert, u. zw. *in mysterio*, und die Kirche sich diesem Agieren Christi anschließt. Wesen der liturg. Frömmigkeit ist es ja gerade, daß das menschliche Tun erhoben und getragen wird durch das göttliche oder gottmenschliche Tun. Dies aber ist in der Messe das Opfer Christi, das er durch die Transsubstantiation im Sakramente, *in mysterio*, wiederhinstellt (*in mysterio pro nobis iterum patitur*, wie Gregor d. Gr. sagt). Im einzelnen habe ich den Aufsatz D.s widerlegt in einem Aufsätze, der seit Okt. 1930 vorlag, aber erst im Mai 1931 erschien, wegen der Zusammengehörigkeit aber schon hier besprochen wird; s. folg. Nr. 72. [71]

O. Casel OSB, *Die Meßopferlehre der Tradition* (ebda 23 [1931] 351—367). Zeigt gegenüber Nr. 71 zunächst, daß D., indem er in der Eucharistie nur die Opfergabe sieht, noch unter dem Banne der nachtrident. Meßopfertheorien steht: er muß deshalb auch die Mysterienlehre dahin mißverstehen, daß er annimmt, zuerst werde Christus gegenwärtig und setze dann den Opferakt, während die wahre Lehre mit der realen Präsenz des Opferleibes die reale Präsenz des Opfertodes eintreten läßt. Da aber D. nur die Opfergabe gegenwärtig sieht, muß er einen Opferakt der Messe suchen und findet ihn in dem Akt des darbringenden Priesters, der durch seine Weihe das sakramentale Zeichen des Hohenpriesters Christus ist. Die Beweisführung D.s aus Thomas, Tridentinum und Catechismus Rom. wird widerlegt und dann auch die theolog. Unhaltbarkeit seiner These gezeigt. Christus hat sich nur einmal, in seinem Tode, geopfert. Dieses Opfer stellte er kultisch dar beim Abendmahle, dem die Konsekration eigentümlich ist; und dies zu wiederholen trug er den Aposteln auf d. h. zu konsekrieren und dadurch sein einmaliges Opfer gegenwärtig zu machen. Der angebliche Opferakt des Priesters stellt keinesfalls den Tod des Herrn dar, der doch der eigentliche Opferakt Christi war. Außerdem ist ein äußeres Zeichen für den von D. geforderten Opferakt des Priesters nicht vorhanden, das doch bei einem Sakramente notwendig wäre. Ferner ist es nicht erlaubt, das Sakrament der Eucharistie aus dem Gebiete des Sakraments der Priesterweihe zu ergänzen, abgesehen davon, daß man das Tun des Priesters, das auf Grund eines Sakraments geschieht, nicht selbst ein Sakrament nennen kann. Die wahre „sakramentale Welt“, die nicht mit D. als die Welt der Sakramente, sondern mit Vonier als die Welt innerhalb des Sakramentes aufzufassen ist, ist nicht „ruhend“, ein „Ding“. Hinter der rituellen Handlung steht vielmehr als ihr eigentlicher Kern das gottmenschliche Leben, eine Handlung im höchsten Sinne. — Legt man mit D. den Opferakt in das Tun des menschlichen Priesters, so wird die Einheit des ntl. Opfers aufgehoben, da der Priester jedesmal einen neuen Akt setzt. — Das *idem nunc offerens* des Trid. steht auf derselben Stufe der Identität wie das *eadem hostia*, was aber in der Theorie D.s nicht gelten könnte. — Die Kirche kann nur mitopfern, wenn der Herr selbst opfert. Legt man den Opferakt der Messe in den Opferakt des Priesters, so ist die Kirche darauf beschränkt, sich dem Opfer des Priesters subjektiv anzuschließen, während das Trid. sagt, der Herr habe der Ecclesia das Opfer

hinterlassen; er sei *ab Ecclesia per sacerdotes* zu immolieren. Die von D. geforderte aktive Teilnahme des Kirchenvolkes an der Liturgie als dem Tun Christi wird durch die Mysterienlehre allein voll gewährleistet. [72]

C. Boiardi, *Una teoria intorno al Santo Sacrificio della Messa* (Divus Thomas [Piacenza] 33 [1930] 60—68; 600—616). Befaßt sich hauptsächlich mit V. Bernardi, *Il santo sacrificio della Messa* (Treviso 1924; vgl. Jb. 7 Nr. 64). Nach diesem war die Konsekration von Brot und Wein beim letzten Abendmahl der eigentliche priesterliche Opferakt Christi; der Kreuzestod war nur die notwendige Entwicklung derselben; im Himmel setzt Christus sein Opfer fort als ewiger Hohepriester des N. Bundes, insofern der innere Willensakt, durch welchen er beim letzten Abendmahl sich opferte für den Tod und diesen als *victima* auf sich nahm, fort dauert. Bernardi behauptet deshalb die spezifische und numerische Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer. Er stützt sich hauptsächlich auf den Hebräerbrief, dessen Hauptthese nach ihm folgende ist: Christus ist Priester nach der Ordnung Melchisedeks: nun hat dieser in Wahrheit Brot und Wein zum Opfer dargebracht; deshalb ist auch der eigentliche priesterliche Opferakt Christi die eucharistische Konsekration, mit der das Kreuzesopfer eine Einheit bildet. Ferner ist das Priestertum Christi im Unterschied vom aaronitischen ewig; Christus mußte deshalb auferstehen, um zu sein *semper vivens ad interpellandum pro nobis*, d. h. um im Allerheiligsten des Himmels ewig sein Opfer fortzusetzen. Bernardi legt außerdem großes Gewicht auf den Ritus des Versöhnungstages; dieser umfaßt drei Hauptakte: die *oblatio* des Opfertieres, die Schlachtung und die Blutsprengung. Diesen 3 Akten entsprechen die eucharistische Konsekration beim letzten Abendmahl als *oblatio*, der Kreuzestod als *immolatio* und die Fortsetzung des Opfers im Allerheiligsten des Himmels. Boiardi meint dagegen, man müsse Priestertum und Opfer wohl auseinanderhalten. Der Verf. des Hebräerbriefes beweist, daß Christus Priester nach der Ordnung des Melchisedeks ist, nicht auf Grund des von beiden dargebrachten Opfers, sondern mit ganz anderen Argumenten: Bedeutung des Namens Melchisedeks, Verhalten Abrahams dem Priesterkönige von Salem gegenüber, Schweigen der Hl. Schrift über seine Herkunft und sein Lebensende. Melchisedek ist auch durch Darbringung von Brot und Wein Vorbild Christi, aber diese Seite des Typus wird im Hebr. nicht berührt. Um zu zeigen, wie weit das Opfer Christi die älteste Opfer übertrifft, stellt Hebr. einen Vergleich an zwischen dem Opfer des Versöhnungstages und dem blutigen Kreuzesopfer; Melchisedek kommt dabei nicht mehr in Frage. Nichts deutet ferner im Hebr. auf ein himmlisches Opfer hin: die *interpellatio pro nobis* besteht nach dem hl. Thomas darin, daß Christus seine hl. Menschheit, in der er für uns gelitten, Gott darstellt, das Verlangen seiner heiligen Seele nach unserem Heile zum Ausdruck bringt, und, können wir hinzufügen, darin, daß er durch seine Priester auf Erden das eucharist. Opfer feiert. Auch stellt Hebr. den 3 Akten des Versöhnungsritus nicht 3 verschiedene Momente des einen und einzigen Opfers Christi gegenüber; er betrachtet den Versöhnungsritus vielmehr als ein Ganzes und mehr nach seinem inneren Opferwert als nach seinen inneren Akten und zeigt, daß das Kreuzesopfer Christi an Wirkung das Versöhnungsopfer des A. T. bei weitem übertrifft.

Die Stellen, die Bernardi aus den Vätern und Theologen anführt, beweisen seine These nicht: keiner betrachtet die eucharist. Konsekration beim letzten Abendmahl als den Opferakt Christi, der notwendigerweise die blutige *immolatio* zur Folge haben mußte. Wenn sie von der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer reden, so wollen sie damit nur sagen, daß in beiden die gleiche *victima* und der gleiche Priester ist. Andeutungen an ein himmlisches Opfer Christi finden sich bei Athanasius, Chrysostomus, Cyrillus Alex., Gregor d. Gr., Anselm; aber es handelt sich hier um eine metaphorische Ausdrucksweise, nicht um ein eigentliches Opfer. Besondere Berücksichtigung verdient die Lehre des hl. Thomas. Nach diesem ist das Meßopfer absolut identisch mit dem eucharistischen Opfer im Coenaculum. Es

ist ferner eine Erinnerung, ein *memoriale* des Kreuzesopfers, aber ein solches Erinnerungszeichen, das den Gegenstand, an den es erinnert, in sich enthält; es ist eine *repraesentatio* des Leidens Christi (S. Th. III 9. 79. a. 7: *in quantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi*); *repraesentare* hat die Bedeutung: von neuem gegenwärtig machen, und zwar nicht bloß durch irgendein Symbol, sondern in Wirklichkeit. Diese *repraesentatio* geschieht in der Konsekration der beiden Opferelemente, oder, wie der hl. Thomas sich kräftig ausdrückt: *sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repraesentat passionem Christi*. Im eucharist. Opfer wird Christus *victima* durch eine *immolatio incruenta*. Diese unblutige Weise der *immolatio* muß durch einen eigentlichen Opferakt vollzogen werden. Dies geschieht durch die Konsekrationsworte, welche an sich und direkt das bewirken, was sie ausdrücken, nämlich die Gegenwart des Leibes Christi in der ersten Konsekration und des Blutes in der zweiten. Der Begriff der *repraesentatio*, wie der hl. Thomas ihn gibt, kann uns zu einer numerischen und spezifischen Unterscheidung des eucharist. Opfers vom Kreuzesopfer führen, obwohl der Hl. diesen Punkt nicht weiter entwickelt hat. Beim eucharist. Opfer ist eine *immolatio* anzunehmen, weil es eine *repraesentatio* des Kreuzesopfers ist und die Früchte desselben den Menschen mitteilt. Dadurch unterscheidet sich das eucharist. Opfer von den alttest.; diese waren bloße Vorbilder, Symbole des Leidens Christi, das eucharist. Opfer macht das Leiden Christi gegenwärtig („la rende présente“; der hl. Thomas sagt III q. 75 a. 1: *sacrificium novae legis continet ipsum Christum passum in rei veritate*). Die Idee eines himmlischen Opfers liegt dem hl. Thomas ganz ferne, wie besonders seine Auslegung des Hebr. zeigt.

Bernardi beruft sich auch auf das Konzil von Trient, besonders auf den Satz: *in hoc divino sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit . . . una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa* (sess. XXII c. 2). Boiardi dagegen meint, das Konzil unterscheide 2 Oblationen oder 2 Opfer, ein blutiges und ein unblutiges; das eine wurde nur einmal dargebracht, das andere wird wiederholt, das eine wird präsentiert, das andere repräsentiert. Das Konzil hat nicht angegeben, worin die unblutige Opferung besteht, es spricht nur von einer verschiedenen Immolationsweise und deutet damit den Unterschied des eucharist. Opfers vom Kreuzesopfer an. Nach der Lehre des Konzils kann man die eucharist. Konsekration beim letzten Abendmahl nicht als einen integrierenden Bestandteil und einleitenden Akt des Kreuzesopfers auffassen. Von einem himmlischen Opfer Christi weiß das Konzil nichts. Boiardi schließt mit einigen Bemerkungen über die Theorien von De la Taille und Lepin. [Zur Ergänzung vgl. Jb. 6 S. 113 ff.; Jb. 8 S. 145 ff.; ferner Rohner, oben Nr. 68.]

H. H. [73]

C. Boiardi bespricht im Divus Thomas [Piacenza] 33 (1930) 625—630 ausführlich das Buch von Manuel Alonso SJ, *El sacrificio eucaristico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino* (Madrid 1929), vgl. Jb. 9 Nr. 57. Im großen und ganzen erklärt er sich mit dessen Ausführungen einverstanden, insbes. mit dem Ergebnis der ganzen Untersuchung, das Alonso folgendermaßen formuliert: Das Konzil lehrt 2 Punkte: 1. beim letzten Abendmahl fand eine Opferhandlung im eigentlichen Sinne („una oblación rigurosamente sacrificial“) statt; 2. diese Opferhandlung ist nicht zu verwechseln („no se confunde“) mit der wahren und wirklichen Opferhandlung, durch welche die Erlösung der Menschheit bewirkt wurde. Dagegen kann man sich nicht auf die während der Konzilsverhandlungen vorgebrachten Äußerungen: *in coena coepit, in cruce consummavit, idem cum illo crucis, eadem hostia illa crucis* berufen. Die Phrase: *in coena coepit, in cruce consummavit* findet sich vor dem Konzil bei 5 Autoren: Heinrich VIII., Gropper, Smeling Eck, Stagefyr; aber Smeling spricht von einer *gemina oblatio*, Eck adoptiert die Phrase Emsers: *ter se obtulisse*; auch Stagefyr

nimmt die Dreizahl an; Gropper teilt die Opfer in 2 Klassen; dunkel ist nur der Gedanke Heinrichs VIII. Somit beweisen dergleichen Ausdrücke nichts für die numerische Einheit des eucharist. Opfers mit dem Kreuzesopfer. Sonst kann sich Boiardi des Eindrucks nicht erwehren, daß Alonso das größte Interesse hat, alle Autoren, die ihm begegnen, in seinem Sinne zu deuten; diese Erklärungsversuche sind nicht immer überzeugend. Ebenso scheint Alonso in der Polemik gegen andere Theorien zu weit zu gehen. So behauptet er z. B., daß der Opferbegriff des P. De la Taille sich nicht wesentlich vom protestantischen Opferbegriff unterscheide, ja daß dessen Theorie von der Transsubstantiation zur Leugnung der wirklichen Gegenwart führen könne.

Kein Wunder daher, daß P. De la Taille sich zur Wehr setzte in einem umfangreichen Artikel: *A propos d'un livre sur la Cène* (Gregorianum 11 [1930] 194—263; auch separat erschienen). Boiardi, Divus Thomas 33 (1930) 630—632 gibt P. De la Taille recht, wenn er die seine Lehre betreffenden Äußerungen Alonsos richtigstellt und namentlich die innere Verwandtschaft seiner Theorie mit den von Renz, Wieland und Bellord vorgetragenen Anschauungen in Abrede stellt. Auch gibt Boiardi zu, daß Alonso manche Texte der Theologen allzu einseitig für seine These ausgedeutet hat und deshalb die Bemerkungen De la Tailles volle Beachtung verdienen. Für De la Tailles Theorie scheinen besonders Maldonat, Du Hamel, Castelli und Manning zu sprechen. Wenn aber neben Texten, welche die Einheit des Opfers zu betonen scheinen, sich andere finden, die mehr für eine Unterscheidung des eucharistischen Opfers vom Kreuzesopfer zu sprechen scheinen, so ist es klar, daß man diesen Texten keinen sicheren Beweis weder für die eine noch für die andere Theorie entnehmen kann. Das gilt mit Bezug auf Maldonat, Du Hamel, Bérulle, Eck, Smeling u. a. Die Theologen, welche gegen die Protestanten schrieben, betonten mehr die Verschiedenheit als die Einheit des Opfers; wenn sich bei ihnen Phrasen finden, die zugunsten der Einheit des Opfers angeführt werden können, so müssen sie in Harmonie mit anderen Texten der gleichen Autoren erklärt werden. Das gilt von Eck, Smeling, Stagefyr und wohl auch vom hl. Petrus Canisius. H. H. [74]

M. de la Taille SJ. *A propos d'un livre sur la Cène* (Gregorianum 11 [1930] 194—263). Verteidigt seine Ansicht gegen seinen Ordensmitbruder P. Manuel Alonso. *El sacrificio eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino* (Madrid 1929). Nach kurzer Darlegung seiner Lehre läßt er eine Anzahl Theologen zu Wort kommen: Maldonat, Du Hamel, Habert, Bérulle, Scheeben, Manning, ferner Du Bellay, der am Konzil von Trient teilnahm, schließlich mehrere vortrident. Theologen wie Pürstinger, den hl. Petrus Canisius, Smeling, Eck u. a. Einer der Hauptzeugen ist Maldonat. Alonso hatte die Echtheit des diesem zugeschriebenen Traktates *de Sacramentis* in Abrede gestellt. Richtig ist, daß 1614 eine fehlerhafte Ausgabe dieses Traktates erschien, die 1667 von der spanischen Inquisition zensuriert wurde; aber 1677 veranstalteten zwei Doktoren der Sorbonne, Dubois und A. Foure, nach den letzten Hss. eine sorgfältige Ausgabe des zweifellos von Maldonat stammenden Traktates. Maldonat, der das Opfer Christi dem ältest. Sündopfer gegenüberstellt, führt diese Argumente für die Einheit des Opfers an: 1. das jährliche Sündopfer des A. T. verlangte die Oblation des Opfertieres vor seiner Verbrennung; für Jesus war die *crematio* das Kreuz; die vorausgehende *oblatio* konnte nur beim letzten Abendmahl statthaben. 2. Nach dem Gesetz wurde beim Sündopfer die *victima in ostio tabernaculi* geopfert und *extra castra* verbrannt; Christus starb außerhalb der Stadt Jerusalem; für die *oblatio* bleibt nur das Coenaculum übrig. 3. Beim Sündopfer mußte die *oblatio* der *mactatio* vorausgehen; der *mactatio* Jesu am Kreuze ging keine andere Opferung voraus als das Abendmahl. Aus diesen 3 Argumenten ergibt sich, daß die Coena einen integrierenden und wesentlichen Bestandteil des Erlösungsopfers bildet; sie enthält die rituelle Oblation. Du Hamel hat in seiner

Theologia Speculatrix et Practica (Venet. 1734) die Argumente Maldonats verkürzt wiedergegeben. Im Sinne De la Tailles lassen sich besonders Castelli und Manning erklären, während sonst manche Äußerungen der von ihm angeführten Theologen auch eine andere Deutung zulassen. Am Schluß verwahrt sich De la Taille gegen die Behauptung Alonsos, seine Theorie könne zur Leugnung der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie führen. Er meint: wenn wir einmal annehmen, daß die Messe die sakramentale Repräsentation des Leidens in der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein ist, so brauchen wir außerhalb dieser mystischen Immolation nicht mehr eine andere priesterliche Oblation der *Victima aeterna* zu suchen, welche Kalvaria uns bereitet hat und der Himmel für uns bewahrt und welche die Konsekration in unsere Hände gibt als die herrliche Gabe, die Gott von unserer Seite wohlgefällig annimmt, wie er sie von seiten seines Sohnes angenommen hat. Ebenso lehnt er die Verwandtschaft seiner Lehre mit den unhaltbaren Ansichten gewisser neuerer Theologen ab. Renz schließt die Oblation des Leibes und Blutes Christi formell von der Messe aus: Leib und Blut Christi werden unter Gestalten, die das Kreuzesopfer repräsentierten und kommemorieren, als Nahrung und Trank geboten, um den Gläubigen als Opfermahl zu dienen; konsequenterweise dürfte er die Messe nicht mehr ein Opfer nennen. Nach Wieland war wenigstens in der Liturgie der ersten christl. Generationen die Messe nichts weiter als eine Darbringung von Gebeten.

Msgr. Bellord, Titularbischof von Mileve, behauptete 1905 in der *Ecclesiastical Review*: In der Coena gibt es weder wirklichen noch symbolischen Tod. Die beiden getrennten Gestalten haben bloß den Zweck, die Elemente für ein vollständiges Mahl zu liefern. Auch wenn Jesus nicht gestorben wäre, würde das letzte Abendmahl ein vollkommenes Opfer sein. Das ist das gerade Gegenteil von der Lehre De la Tailles. Dieser schließt seine Ausführungen mit den Worten: „Comme le lecteur l'aura compris, les pages qui précèdent ne sont pas dans ma pensée une discussion, ou l'amorce d'une discussion. Elles sont une mise au point, dont le dernier mot est une protestation.“

H. H. [75]

Einen ausführlichen Kommentar zu den einschlägigen Stellen des Hebräerbrieves bietet J. M. Vosté OP, *Studia Paulina* (Opuscula Biblica Pont. Collegii Angelici [Rom 1928] 104—179). Das einzige Opfer, das Christus als Hohepriester dargebracht hat, ist das Kreuzesopfer, das mystisch erneuert wird unter den Gestalten von Brot und Wein; diesen letzteren Gedanken berührt der Verf. des Briefes nicht, weil ihm alles darauf ankommt, den unvollkommenen und darum sich wiederholenden Opfern des A. T. das absolut vollkommene und für immer wirksame Opfer Christi gegenüberzustellen. Christi Priestertum und Opfer ist ewig, weil Christus in dem Leibe, den er für uns geopfert hat, beim Vater Fürbitte einlegt, oder auch, weil er in dem Opfer, das täglich durch seine Diener dargebracht wird, Priester und Opfergabe (*hostia*) ist (so Theophylakt), oder nach Estius: weil er immer im Himmel beim Vater für uns eintritt, bis ans Ende der Welt durch seine Diener opfert und ewiges Heil uns erworben hat. Worin diese Interpellatio beim Vater besteht, erklärt der hl. Thomas: In der Darstellung seiner hl. Menschheit, die er für uns angenommen hat, und in dem Ausdruck des Verlangens seiner hl. Seele nach unserem Heile. Der Heilige kennt kein himmlisches Opfer Christi im eigentlichen Sinne. — Da der Verf. des Hebr. weder das letzte Abendmahl noch das eucharistische Opfer erwähnt, so können sich die, welche die numerische Einheit des eucharist. mit dem Kreuzesopfer annehmen, nicht auf diesen Brief berufen.

H. H. [76]

H. T. Knight, *Eucharistic Doctrine* (Theology 21 [1930] 199—206). Nach kathol. Anschauung, so führt K. aus, ist Christus bei der Spendung eines jeden Sakramentes zugegen, bei jeder Taufe, jeder Firmung, jeder Absolution, jeder Eucharistiefeier. Jede sakramentale Handlung der Kirche bildet einen beglaubigten

Berührungspunkt zwischen Christus und seinem Volk. Christus ist der wirkliche Spender der Sakramente; er bedient sich dabei der sichtbaren Handlungen und hörbaren Worte des irdischen Priesters. Der Glaube an die unsichtbare Gegenwart Christi als des wahren Spenders mußte bei der Eucharistie den Eindruck bei der Konsekration schwächen; er war ja bereits vorher gegenwärtig und hat durch die Konsekration die Gaben der Kirche sich zueigen gemacht, daß sie sein Leib und sein Blut würden. Das ganze große eucharistische Gebet mit dem Amen des Volkes bewirkt die Konsekration; die Handlung des unsichtbar gegenwärtigen Herrn, die durch den amtierenden Priester reproduziert wird, wird ratifiziert und vervollständigt durch das Amen der Gläubigen. Die Konsekration ist ein Akt des Priesters und des Volkes zugleich. Der Gemeinschaftscharakter der Liturgie ist die große Lektion, die uns die alte Kirche gibt, die deshalb so großes Gewicht legte auf die Wirklichkeit des Laienpriestertums. Historisch betrachtet war der Gottesdienst der Kirche immer Gemeinschaftsgottesdienst, daher ist auch der christl. Kirchenbau verschieden vom heidnischen Tempel. Im folgenden tritt der anglikanische Standpunkt K.s klar zutage. Er verwirft den Ausdruck „Transsubstantiation“, weil die philosophische Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidentien veraltet sei, und stimmt dem Vorschlage des anglikan. Erzb. von York zu, der die Wirkung der Wandlung als Transvaluation (Umwertung) bezeichnen möchte, insofern den konsekrierten Elementen ein neuer geistiger Zweck verliehen wird. Das Brot behält den Wert von Brot, aber es hat nun auch den Wert und die Bedeutung des Leibes Christi. Seine Anschauung faßt K. in folgende Punkte zusammen: 1. Christus hat vor seinem Leiden eine Gedächtnisfeier seines Todes eingesetzt, welche durch die Kirche begangen werden soll. 2. Die kathol. Kirche betrachtet mit vollem Recht diese Gedächtnisfeier als das Zentrum ihres Kultes. 3. Unser Herr selbst ist der wirkliche Spender bei jedem Sakrament; er bedient sich dabei der Handlungen und Worte des bevollmächtigten irdischen Priesters. 4. Das liturg. Gebet als Ganzes, ratifiziert durch das Amen der Gläubigen, stellt die Konsekration dar. 5. Die Konsekration hat eine reale Wirkung: die konsekrierten Elemente erhalten eine neue geistige Bedeutung und einen neuen Zweck, indem sie jetzt ebensovgt Leib und Blut Christi wie Brot und Wein sind. 6. Der Akt der Konsekration kommt zustande in Kraft des göttlichen Willens und der Intention der Kirche als solcher ohne Rücksicht auf Charakter und Glauben der einzelnen.

H. H. [77]

J. Baumgärtler, *Die Erstkommunion der Kinder. Ein Ausschnitt aus der Geschichte der kath. Kommunionpraxis von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters* (München o. J. [Impr. v. 1929]). Der 1. Teil (S. 13—128) befaßt sich mit der Kinderkommunion von den Anfängen bis zum 4. Laterankonzil. B. stellt fest, daß wir aus dem 1. und 2. Jh. Nachrichten über die Aufnahme von Kindern in die Kirche nicht besitzen und daher auch über die Kinderkommunion in dieser Zeit nichts wissen. Im 3. Jh. dagegen ist die Kindertaufe zweifellos hin und wieder geübt worden; daß aber damit die Kommunion verbunden worden ist, hält B. — trotz Cyprian, *De lapsis* 25 und Ägypt. Kirchenordn. bzw. *Canones Hippol.* — für sehr fraglich; auch die Erwachsenentaufe wurde nach seiner Ansicht in dieser Zeit nicht immer mit dem Eucharistieempfang beschlossen. Bei der Besprechung von Cyprian, *De lapsis* 25 kommt B. zu der Annahme, „daß der Kelchgenuß weniger galt als die Kommunion unter der Gestalt des Brotes“; daher rühre es vielleicht, daß die Austeilung des Brotes seit dem 3. Jh. ausschließlich Sache des Presbyters war, die Ausspendung des Weines aber dem Diakon zufiel: möglicherweise stehe diese Auffassung auch hinter dem Ausdruck *confirmatio* für die Kelchkommunion. Das Rituale der Äg. KO bzw. der *Canones Hipp.* versteht B. dahin, daß die Kindertäuflinge an Stelle der Eucharistie bloß Milch und Honig empfangen. Zu Beginn der Friedensära kam mit der Sitte, die Taufe hinauszuschieben, auch die Kindertaufe zunächst wieder in Abgang, bis Ende des 4. Jh.

die Reaktion einsetzte. Seitdem wächst die Zahl der unmündigen Täuflinge rasch an; man verwendet jetzt bei ihnen das Ritual der Erwachsenentaufe, und dadurch kommt es, meint B., daß die Taufkommunion der Kinder allgemeiner Brauch wird. Auch den Einfluß des pelagianischen Streites stellt B. in Rechnung. Als erste ausdrückliche Zeugnisse für die Kinderkommunion bei der Taufe wird zitiert Gennadius, *Lib. eccl. dogmatum* 21 und Ps.-Dionys., *De eccl. hier.* 7, 11; als erste einschlägige liturgische Anweisung *Ordo Rom.* I 46. Gespendet wird, wenigstens im MA, für gewöhnlich nur die Weingestalt, u. zw. so, daß der Priester den Finger in den Kelch taucht und ihn dann in den Mund des Täuflings einführt. Immer aber handelt es sich bei der Kinderkommunion im Abendlande, wie B. betont, nur um die Tauf- und Krankenkommunion; die Kommunion der Unmündigen außerhalb Taufe oder Todesgefahr war nach B. unbekannt; der von Cypr., *De lapsis* 25 erzählte Fall lasse keine verallgemeinernden Schlüsse zu. Seit dem 12. Jh. kommt die Taufkommunion der Kinder auch langsam außer Übung. nach B. zunächst dadurch, daß an Stelle der feierlichen Taufe an den herkömmlichen Terminen die Privattaufe tritt; die Abkehr vom Laienkelch beschleunigt die Entwicklung. — Im 2. Teil (S. 129—233) behandelt B. die Bedingungen für die Erstkommunion in ma. Zeit. Er verfolgt hier die Auslegung der *anni discretionis* (Lat. IV) durch Scholastiker und Kanonisten und schließt mit einer Untersuchung über die Vorbereitung der ma. Erstkommunikanten. — Wenn mich die Ausführungen des Vf. auch nicht immer überzeugt haben — das gilt vor allem von seiner Auslegung der Zeugen des 3. Jh. —, so scheinen sie mir doch nach Methode, Aufbau und sprachlicher Fassung alles Lob zu verdienen. S. 35 f. hätten die Forschungen F. J. Dölgers in *IXΘYC* II 515 ff. nicht unerwähnt bleiben dürfen. S. 39 war neben E. Schwartz auch H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order* (1916) zu berücksichtigen.

Th. Kl. [78]

M. Andrieu, *L'onction des mains dans le sacre épiscopal* (Rev. d'hist. eccl. 26 [1930] 343—347). Batiffol hatte (s. Jb. 8 Nr. 86) behauptet, in dem „Röm. Pontificale vom Anfang des 13. Jh.“, das er nach dem Cod. Bibl. de l'Arsenal 333 beschrieb, fehle in der Bischofsweihe die Salbung der Hände. A. zeigt, daß das ein Irrtum war, daß also kein Gegensatz dieses „Röm. P.“ zu dem „Röm.-german. P. des 10. Jh.“ besteht. Bat. hatte auch gemeint, das unmittelbar letzterem vorausliegende Mailänder P. (ed. Magistretti 1897), das nur die Salbung des Kopfes hat, enthalte sicher röm. Ritus. Auch dies bestreitet A. mit guten Gründen. Man muß vielmehr als Zeugen des röm. Ritus unmittelbar vor der Ankunft des „Röm.-germ. P.“ im Lateran die gallikanisierte Wiederausgabe des *Ordo VIII* betrachten, die in Rom selbst im 1. Viertel des 10. Jh. durchgeführt wurde und im Ms. *Add.* 15 222 Brit. Mus. erhalten ist. Es ist das Erzeugnis einer unentschiedenen Periode, in der der röm. Klerus die alten Riten mit den fränk.-german. Büchern in Einklang zu bringen suchte. So fügte man jetzt in der Priesterweihe die Handsalbung ein. Bischöfen gab man sie nur, wenn sie sie nicht bei einer früheren Weihe erhalten hatten. Unter dem Einfluß der von Norden gekommenen Bücher gab man bald darauf den Bischöfen eine spezielle Handsalbung, die seitdem in den röm. Pontificalien blieb.

[79]

Th. Gottlob, *Der abendländische Chorepiskopat* (Kanonist. Studien und Texte hg. von A. M. Koeniger; Bd. 1. Bonn 1928). Auf Anregung und unter liebevoller Förderung von A. M. Koeniger hat G. versucht, den abendländischen Chorepiskopat von seinen ersten Anfängen bis zu seinem Verschwinden zur Darstellung zu bringen. Die Aufgabe war nicht leicht. Aber der Verf. hat sich ihrer mit großem Fleiß und gutem Geschick entledigt. Ein umfangreiches Quellenmaterial hat er zusammengetragen, sachgemäß ausgeschöpft und in 3 Abschnitten verarbeitet: I. Die Anfänge des a. Ch., II. Die Blütezeit des a. Ch., III. Der Kampf gegen den a. Ch. Mit einer Zusammenfassung der in der Untersuchung herausgestellten Einzelergebnisse — mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß die Chorbischöfe des

Abendlandes bis zum Beginn des 10. Jh., in einzelnen Gegenden noch viel später, wahre Bischöfe waren — und einem wertvollen Register schließt die Studie, die in manchen Einzelheiten die wissenschaftliche Erkenntnis bereichert und auf die Forschung anregend eingewirkt hat, wie die zahlreichen Besprechungen beweisen. Vgl. besonders Fr. Gillmann im Archiv f. kath. Kirchenrecht 108 (1928) 712—723, Nik. Hilling in der Theol. Revue 28 (1929) 221 f. und Fr. Gescher in der Zschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Kan. Abt. 19 (1930) 708—717, ferner den Artikel *Chorbischof* von A. M. Koeniger im Lex. für Theol. u. Kirche 41 Sp. 893 f. — Bezüglich der Chorbischöfe in Mainz und Salzburg sei noch hingewiesen auf Heinrich Böhm, *Willigis von Mainz* (Leipzig 1895) S. 155 f. Anm. 6 und auf meine Studie *Die Rechtsbeziehungen der Mainzer Metropolen zu ihren sächsischen Suffraganbistümern bis zum Tode Aribos (1031)* (Veröffentl. der Görres-Ges., Sektion für Rechts- und Sozialwiss., 46. Heft; Paderborn 1926) S. 17, 62 Anm. 1 und 133 Anm. 1.

Jos. Wenner (Brakel-Brede). [80]

R. Pasté, *Note liturgique sul Rituale* (Perfice Munus 5 [1930] 18—20). Die Liturgie ist nicht eine Sammlung von Riten und Zeremonien, sondern die praktische Betätigung von Dogma und Moral. Nur so erklärt sich das Wort Papst Coelestins I.: *Legem credendi lex statuit supplicandi*. Was ist das Rituale und welche Bedeutung kommt ihm gegenüber dem Codex iuris zu? Das Rituale ist der Codex liturgicus und steht als solcher höher als der Codex iuris, was Gegenstand, Ursprung und Sanktion anbelangt. Das kommt auch im can. 2 des neuen Codex iuris zum Ausdruck. Die hl. Liturgie ist älter als das kanonische Recht; sie hat ihre Grundlagen in den Sakramentarien und alten Ordines, und schon vorher in der *Didache*, den *Canones Hippolyti*, den Apostol. Konstit. usw.; sie hat in der Ritenkongregation ihr eigenes Tribunal, dem die Vollmacht zusteht, Gesetze zu geben und authentisch zu erklären; der Codex iuris berührt liturg. Materien nur unter dem Gesichtspunkte des Rechtes. Vor dem durch Paul V. 1614 eingeführten Rituale Romanum gab es verschiedene Ritualien in den verschiedenen Diözesen. Pius V. wollte diese Verschiedenheiten aufheben. Die Bulle Pauls V. *Apostolicae Sedi* empfiehlt das Rituale Romanum allen Ordinarien als *publica et obsignata norma*, gestattet aber die Beibehaltung von Lokalgebräuchen, wenn diese wenigstens ein Alter von 200 Jahren haben. Trotz der Modifikationen, die das Rituale Romanum unter Benedikt XIV., Pius IX., Leo XIII., Pius X. und Pius XI. erfuhr, ist es doch immer noch das Rituale Pauls V., dessen Bulle allein die Neuausgabe vom J. 1925 einleitet.

H. H. [81]

F. Ravanat, *Di alcuni usi della benedizione nuziale* (Perfice Munus 5 [1930] 16—18). Die Kirche hat manche Hochzeitsgebräuche, wie sie bei den Heiden üblich waren, beibehalten, so z. B. die *velatio*, die von Tertullian und Ambrosius erwähnt wird, ebenso von P. Siricius in seinem Briefe an Himerius; die *coronatio*, vgl. Sidonius Apollinaris: *Coronae capiti imponuntur*, und Gregor von Tours: *Corona sponsus honoratur*. Nikolaus I. schreibt 866 an die Bulgaren: *Sponsi benedictionem et velamen accipiunt et de ecclesia egressi coronas in capite gestant*. Bei den Orientalen besteht der Ritus der Eheschließung aus 2 voneinander getrennten Zeremonien, der *Benedictio* und der *Coronatio*, die beide in der Kirche stattfinden. Bei den Kopten, Syrern und Maroniten werden auch die Zeugen der Trauung bekränzt. In Rom legen die Brautleute die Kränze am 30. Tage ab, bei den Griechen und Armeniern am 8., bei den Kopten am 7. Das byzant. Euchologion erwähnt die *velatio* nicht, wohl aber die Ritualien der anderen oriental. Riten; entweder bedecken sich die Brautleute selber mit dem Velum (so bei den Kopten), oder sie erhalten es durch den Priester. Das *Velum coniugale* mag dem Schaffell entsprechen, welches bei den Heiden Bräutigam und Braut bedeckte, während in ihrem Namen der Gottheit ein Opfer dargebracht wurde. Man kann auch an das *flamen nuptiale* denken, welches das Haupt der Braut bedeckte und Zeichen der Ehrbarkeit war. Die Kerzen, die, wie es scheint, im alten röm. Ritual nicht vorge-

schrieben waren, wohl aber in den Ritualen der Orientalen, sind nach Petrus Chrysologus Zeichen der unversehrt bewahrten Keuschheit und der gegenseitigen Liebe; nach Simon von Thessalonich versinnbildeten sie auch die Gnade, welche die Brautleute durch das Sakrament der Ehe empfangen. Die Kränze sind, wie Chrysostomus erklärt, ein Symbol des Sieges über die niederen Leidenschaften. Das Byzant. Ritual fügt eine andere Bedeutung hinzu: Der Kranz, obwohl aus vielen Blumen zusammengesetzt, ist nur einer, so sollen die beiden Brautleute eine Einheit bilden *εις ὁμοῦνα μίαν*; sie sollen als *nuptiarum flores* Nachkommenschaft hervorbringen. H. H. [82]

F. Ravanat, *Della benedizione dell'anello nuziale* (Perfice Munus 4 [1929] 814—818). Der Ehering geht auf einen alten röm. Verlobungsbrauch zurück: die Verlobte erhielt von ihrem zukünftigen Gemahl einen in der Regel eisernen Ring, den *anulus pronubus* (Plautus, *Miles gloriosus* IV 1, 11). Diesen Brauch übernahmen die Christen. Zur Zeit Tertullians war dieser Ring bereits aus Gold (vgl. *Apol.* 6). Isidor von Sevilla (*de eccl. off.* II 20) gibt den Grund an, weshalb der Ring am vierten Finger getragen wird: *quod in eo vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat*. Ursprünglich wurde der Ring, wie es scheint, nicht geweiht; er wurde bei der im Hause stattfindenden Verlobung übergeben. Die Benediktion des Ringes wird zuerst in den mozarabischen liturg. Büchern erwähnt, so im *Rituale von Silos* (1039), unter dem Titel: *Ordo arrarum de nubentibus*, ferner im *Liber Ordinum* desselben Klosters vom J. 1052, und ist verschieden von der Einsegnung der Ehe (*Ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt*).

In 2 von Martène veröff. Ordines der *Benedictio super sponsum et sponsam* (aus Rennes und dem Kloster von Lira, viell. 11.—12. Jh.) bildet die Benediktion des Ringes einen Teil des Ritus der Eheschließung, die *ante ostium ecclesiae* oder *ad ianuas ecclesiae* stattfand. Die Trennung der Benediktion des Ringes von der Verlobungsfeier geschah wohl im 12. Jh., da man anfang, die *sponsalia de futuro* klar von den *sponsalia de praesenti* zu unterscheiden. Unsere jetzige Benediktionsformel ist, von einigen unbedeutenden Varianten abgesehen, die gleiche wie im Ambrosian. Ritual und im *Rituale Gregors XIII.*, in welchem eine Oration aus dem Pontifikale von Lira eingefügt ist: *Creator et conservator humani generis* usw.

In der griech. Kirche reicht der Priester der Braut einen goldenen und dem Bräutigam einen silbernen Ring; der Paranympheus vertauscht sie dann. H. H. [83]

F. Ravanat, *Della Benedictio mulieris post partum* (Perfice munus 4 [1929] 738—742). Diese Benedictio geht sicher auf das Gesetz Lev. 12 zurück; das Verbot des Betretens des hl. Ortes vor Ablauf der Reinigungsperiode wurde von der Kirche angenommen. Die sog. *Canones Hippolyti* schreiben wie das mosaische Gesetz bei der Geburt eines Knaben 40 Tage, bei der Geburt eines Mädchens 80 Tage vor; während dieser Zeit hat die Wöchnerin, wenn sie die Kirche betritt, ihren Platz unter den Katechumenen. Theodor von Canterbury verordnet für die Übertretung dieses Gesetzes öffentliche Buße, ebenso Burchard von Worms. In Rom herrschte nach dem Zeugnis Bedas des Ehrw. seit Gregor d. Gr. eine mildere Praxis; dieser hl. Papst soll dem hl. Augustin geschrieben haben: *Si eadem hora qua genuerit (mulier) actura gratias intrat ecclesiam, nullo pondere gravatur* (*Hist. eccl.* I c. 27). Im gleichen Sinne antwortet Innozenz III. auf eine Anfrage des Erzb. von Armagh (*Lib. III Decret. tit. 47*). Von einer Benediktion der Wöchnerinnen ist nicht die Rede; doch finden sich solche in den liturg. Büchern seit dem 11. Jh., und zwar 2 verschiedene Formen, d. h. die *benedictio mulieris post partum, quando adhuc iacet in lecto* oder *octavo die post partum*, und *ad introducendam mulierem in ecclesiam*. Die *Sacerdotalia* von Venedig haben noch die beiden Formulare, dagegen das *Rituale Romanum* Pauls V. nur mehr eines unter dem Titel *Benedictio mulieris post partum* für die Einführung in die Kirche. In alten Ordines sind bei der *introductio mulieris in ecclesiam* verschiedene Riten vorgeschrieben, die nicht ins *Rituale* Pauls V. aufgenommen wurden, nämlich die Inzensation der Wöchnerin, die Zelebration einer Messe in ihrer Gegenwart, die Segnung eines Brotes, das ihr gereicht wird, und die

Rezitation des Beginns des Johannesevangeliums, während welcher das eine Ende der Stola ihr aufs Haupt gelegt wird; nur die Asperision und die Einführung in die Kirche durch den Priester hat sich erhalten. Dagegen erwähnen die alten Ordines nicht die Kerze, welche die Frau in der Hand hält. Doch existierte dieser Ritus bereits im 12. Jh., wenigstens in einigen Gegenden, wie aus einer Bemerkung des Matthaeus Parisinus hervorgeht. Im Rituale Gregors XIII., das Kardinal Santorio zusammenstellte, findet sich die Vorschrift, der Frau das eine Ende der Stola in die Hand zu geben. Gegenwärtig ist die *benedictio mulieris post partum* nicht obligatorisch, doch wünscht die Kirche, daß dieser Brauch möglichst beibehalten werde. Diese *benedictio* ist nicht dem Pfarrer reserviert; die Wöchnerin kann selber die Kirche und den Priester wählen.

H. H. [84]

P. Parsch, *Das Jahr des Heiles 1931* (Klosterneuburg 1930). Der vortreffliche, volkstümliche Liturgiekalender, der von Jahr zu Jahr vollkommener und beliebter geworden ist, hat sich in diesem Jahre durch ausgewählte Psalmen bereichert, die jeweils zu der betr. Zeit besonders passen. Dementsprechend gibt die Einleitung eine gute Einführung in die Psalmen, eine praktische Anweisung, sie zu beten, und eine Darlegung über ihre Verwendung in der Liturgie. Der übrige Kalender bringt nichts wesentlich Neues, doch sind einige Teile noch verbessert und abgerundet worden. Der Satz (I 31): „Es gibt in der Kirche nur ein großes Mysterium, das Osterfest,“ ist in dieser Fassung nicht richtig; statt „Osterfest“ müßte es heißen „Erlösungsmysterium“. Jeder Festkreis feiert das ganze Erlösungswerk, aber jeder unter einem andern Gesichtspunkt, der Epiphaniakreis unter dem Gesichtspunkt der Menschwerdung, der Osterkreis unter dem des Pascha. Der Weihnachtsfestkreis⁴ ist daher nicht nur „wie ein Vorspiel zum hl. Mysterium des Osterfesttages“ (I 32), sondern auch selbst Mysterium. Der Charakter der Festkreise wird hauptsächlich von Geschichte und Natur bestimmt. Das Naturmotiv erscheint mir im ganzen noch zu wenig betont, was doch gerade in der heutigen Zeit der Naturentfremdung, die ganz und gar unliturgisch ist, von größtem Nutzen wäre. — Als Neuheit weist jeder Band auch ein farbiges Titelbild auf, die beide nach ihrer liturg. Idee wie nach ihrer künstlerischen Schönheit hervorragend sind.

S. St. [85]

L. Gougaud OSB, *The Liturgical Year in English garb* (The Month 155 [1930] 319—327) erklärt mehrere der engl. Sprache eigentümliche liturg. Ausdrücke. *Ember days* (Quatember) kommt nach Skeat von *yimb-ryne* (umrennen) und bedeutet ursprünglich den Umlauf. *Christmas* von *Christ* und *Mass*; *Missa* schon seit karoling. Zeit = Fest. Ebenso *Childermas* (28. XII., weil an diesem Tage die Chorknaben unter einem Kinderbischof den Chor hielten), *Candlemas* (M. Lichtmeß). *Shrove Tuesday* (von *shrive* beichten; *scrift* = *scripta* Bußordnungen des *confessionale* = *l. pacnitentialis*; das Wort *scrift* wurde auf den Beichtvater übertragen; *scrifan*, von *scrift* beeinflusst, bekam den Sinn: beichthören) der Dienstag vor dem Aschermittwoch als Beichttag. *Lent* (Fastenzeit) von *lenten* = Frühling. *Maunday Thursday* (Gründonnerstag) wegen der Fußwaschung; das Wort *Maunday* kommt von dem ersten Wort der bei der Fußwaschung gesungenen Antiphon *Mandatum* . . . Der Name *Shere Th.* für denselben Tag (von *shere*, *sheere* = rein) bedeutet wohl den Reinigungstag. *Easter* nach Beda von der Göttin *Eóstre*. *Low Sunday* (Weißer Sonntag) wohl weil nach dem Osterfeste dieser Sonntag zur gewöhnlichen Ordnung zurückführte. *Whit-Sunday* (Pfingsten) von *white*, nach den weißen Häubchen der neugetauften Kinder. *Lammas* (1. VIII.) wohl von *Loaf-mass* (Brotlaibfest), weil an diesem Tage die Angelsachsen das erste Brot der neuen Ernte darbrachten. *Hallowmas* (1. XI.) von *hallow*, das alte Wort für „heilig“ (*halig*, modern *holy*); davon noch *All-Hallows-day* und im Vaterunser: *Hallowed be Thy Name*.

[86]

R. Tomanek, *Lekcje i Ewangelje na każdy dzień roku kościelnego* (Epistel u. Evangelienperikopen auf jeden Tag des Kirchenjahres) (Cieszyn 1930). Dieses überaus fleißige und saubere Perikopenbuch verdankt seine Entstehung dem Bestreben, einerseits dem polnischen Volke die sonn- und festtögl. Evangelienperikopen

genießbarer zu machen, als sie in der überkommenen Sprachform waren, andererseits die Priester selbst anzueifern, daß sie nicht nur die Evangelien, sondern auch die Episteln des Meßbuches dem Volke vor der Predigt vorlesen (welch letzteres fast ganz außer Übung gekommen war) und die Epistelperikopen überhaupt auch der Predigt zugrunde legen. Zu diesem Zweck griff T. für die Evangelien nach der neuen, von Szcze pa ń s k i SJ 1917 angefertigten Evangelienübersetzung, da der alte Text des Jesuiten Wujek aus dem 16. Jh., auch nachdem ihn A. S z l a g o w s k i dem neueren Sprachgefühl angeglichen, vielfach nicht mehr befriedigte, da er nicht nur recht viele unverständliche Archaismen mitschleppt, sondern auch in Satzgefüge und Wortfolge einen mehr als sklavischen, unbeholfenen Abklatsch der Vulgata darstellt, was nicht gerade zum leichten Verständnis beiträgt. Für seine Epistelperikopen hat T. die betreffenden Schriftabschnitte selbst übersetzt. Über den Wert der Übersetzung steht zur Zeit von fachwissenschaftlicher Seite das Urteil noch aus, während man den Evangelienabschnitten nach der poln. Übersetzung von Szcze pa ń s k i eine im Verhältnisse zur „Wujek“-schen Übersetzung im allgemeinen größere Lesbarkeit zuerkennt; dagegen in denjenigen Gegenden Polens, wo das Gefühl für das sprachlich Eigentümliche des Polnischen mehr ausgebildet ist, glaubt man sagen zu sollen, daß ihre „Hörbarkeit“ gegenüber dem „Wujek“-schen Text gelitten hat, da ihr das Würde- und Weihevollte, die Salbung des letzteren vielfach abgehe. Das mag ja allerdings auf Gewöhnung und Vorurteil beruhen, so daß die verdienstvolle Arbeit T's sich vielleicht doch mit der Zeit durchsetzen wird. Gr. R. [87]

Buchwald, *Die Perikopen der Stationsmessen, geschichtlich erläutert* (Breslau 1930). Was die infolge ihrer Kürze und des Verzichtes auf wissenschaftl. Anmerkungen etwas gedrängte Darstellung der Broschüre nach Schuster (*Liber Sacramentorum*), Grisar (*Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*) und Kirsch (*Die Stationskirchen des Missale Romanum*) noch Neues bietet, verdient ernstes Interesse, wenn es auch vorläufig noch hypothetisch bleibt. Insbes. wird der feierlichen Ordination ein viel größerer Einfluß auf die Wahl der Stationskirchen und der Texte zugeschrieben, als dies bisher geschah. Dadurch ergibt sich eine noch größere Vieldeutigkeit der Texte, die, wenn sie objektiv begründet ist, den liturg. Reichtum dieser Texte vermehrt. Zu S. 64: Über die Quatember sind seit 1897 erschienen: L. Fischer, *Die kirchlichen Quatember* (1914), K. Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche* (1924) und C. Callewaert, *La semaine mediana dans l'ancien carême romain et les Quatre-Temps* (Rev. Bénéd. 1924). S. St. [88]

J. Lortzing, *Geistliche Lesungen für die heilige Fastenzeit* (Paderborn 1931). Immer wieder bemüht sich der Verf., dessen Bücher wir schon mehrfach anzeigen konnten (Jb. 7 Nr. 72; Jb. 8 Nr. 74; Jb. 9 Nr. 4), durch Lesungen und Betrachtungen für die hl. Zeiten des Kirchenjahres dem Nichtkatholiken einen Einblick in das Leben und Denken der Kirche zu vermitteln. Das neue Buch zeigt ganz die Eigenart seiner Vorgänger, ihre Vorzüge und Schwächen. Es bietet ernste und gemühtiefe Anmutungen, deren Unterlage meist liturg. Texte der Fastenzeit, daneben aber auch andere freigewählte Schrifttexte sind; andere sind den Gestalten der Heiligen gewidmet, wieder andere sind rein asketischen Inhaltes. Die Überschriften bes. der letzteren sind bewußt volkstümlich formuliert, wie auch der Ton des Ganzen einfach und schlicht bleibt. Ausblicke in die Gegenwart und immer erneute Klarlegung der kathol. Lehre gegenüber protestant. Mißverständnissen durchziehen fast alle Lesungen. Wenn aber der Verlag auf dem Umschlag des Buches schreibt, es vermittele „ein tiefes Verstehen der Liturgie“, so müssen wir auch diesmal eine Einschränkung machen. Denn wenn auch Verf. kurze Erläuterungen der Meßtexte seinen Lesungen einfügt, so finden wir doch nirgendwo ein näheres Eingehen auf den eigentlichen Sinn der Fastenliturgie, ja nicht einmal eines Meßformulars als eines Ganzen. Er spricht nicht von der Täuflings- und Büßerpädagogik der Fastenliturgie, von der hohen Symbolik

ihrer Lesungen, von ihrer großartigen Darstellung des im Leiden triumphierenden Herrn in der Passionszeit. Die Gedanken des Verf. gehen eben in einer anderen Richtung. — Einige Anmerkungen: S. 135 erwähnt Verf. die Bilder des Quellwunders in den Katakomben, die er irrtümlich als Petrusbilder bezeichnet. S. 142 ist die Formulierung über die rosafarbigten Gewänder (schon Jb. 8, 74 zum Sonntag *Gaudete* gerügt) noch nicht genau; nicht nur „die Leviten kleiden sich in die rosafarbige Dalmatika“, sondern Priester und Leviten dürfen Gewänder von dieser Farbe tragen. S. 201: Der 19. III. ist nicht das Hochfest des hl. Joseph, sondern sein Todestag; das Hochfest wird am Mittwoch nach dem 2. Sonntag nach Ostern begangen. S. 290 vertritt Verf. bei gelegentlicher Erklärung des Meßopfers die Theorie vom himmlischen Opfer, die heute nicht mehr haltbar ist. — Mögen L.s Schriften wirklich in jenen Kreisen Aufnahme finden, für die er sie in erster Linie bestimmt hat; sie werden dort sicher aufklärend, gewinnend und friedestiftend wirken können.

U. B. [89]

F. Kovačič, *Dominica „Oculi“ in njeno slovensko poimenovanje* (Dom. „Oculi“ und die slovenische Namensbenennung dieses Sonntags) (Bogoslovni Vestnik, Ljubljana [1930] 154—160). Der Sonntag *Oculi* führt in den sloven. Draugegenden im Volke den Namen: „imenita nedelja“ oder auch „preimenita nedelja“. Das slov. Substantiv „ime“ heißt deutsch „Name“, und so würde der Sonntag „Oculi“ auf deutsch etwa „Namenssonntag“ oder „Sonntag der Namensänderung“ heißen. Der Autor schließt daraus auf eine Erinnerung an einen alten lit. Brauch, wobei an diesem Sonntage den Katechumenen der Name bestimmt bzw. den Erwachsenen der frühere heidnische Name umgeändert wurde. Die Orthodoxen haben jetzt noch die Gewohnheit, dem Kinde sofort bei der Geburt einen Namen zu geben, der dann bei der Taufe umgeändert wird.

Gr. R. [90]

Fr. J. Peters, *Die Karfreitagsmesse und der Ritus der Commixtio* (Bonn. Zschr. f. Theol. u. Seels. 6 [1929] 105—114). Zunächst kurze Darstellung der histor. Entwicklung der *missa praesantificatorum*. Abschnitt II behandelt die Wirkung der Commixtio der konsekrierten Partikel mit dem nicht konsekrierten Wein. In III untersucht P. die Theorie Amalars v. Metz *Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem*. Hierbei übernimmt er ganz die Ergebnisse des im Jb. 3 Nr. 286, Jb. 4 Nr. 354, Jb. 5 Nr. 360 besprochenen Werkes von M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, „dessen wesentliche Züge zur Darstellung kommen und mit weiterem Material aus deutschen Gebieten belegt werden sollen“. IV befaßt er sich mit der Frage, ob die Formel der römischen Meßliturgie *Haec commixtio et consecratio* irgendwie mit der Annahme einer Konsekration durch Vermischung zusammenhänge. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß diese Oration stets, auch zur Zeit, da man den amalarischen Satz annahm, als ein deprekatives Begleitgebet und nicht als Konsekurationsformel anzusehen ist. V geht noch kurz in engem Anschluß an Andrieu auf die Kommunion der Gläubigen an Karfreitag ein.

H. E. [91]

K. Young, *Dramatic Ceremonies of the feast of the Purification* (Speculum 5 [1930] 97—102). Nach dem *Ordinarium Augustense* (Augsburg) vom 12. Jh. (München. Staatsbibl. Cod. lat. 3909, fol. 153^r—153^v) nimmt bei der Rückkehr der Lichterprozession ein Priester, der den greisen Simeon darstellt, ein Evangelienbuch (*plenarium*) als Symbol Christi in seine Arme und stimmt die Antiphon an: *Cum inducerent puerum Iesum in templum, accepit eum Simeon in ulnas suas* usw. Der *liber Obsequialis secundum diocesis Augustensis morem* (1487) schreibt vor, daß ein mit Pluviale bekleideter Priester ein Bild des Jesuskinds auf einem Kissen in die Kirche trage. Anderswo, z. B. in Essen, wurde mit dem *plenarium* eine Statue der Gottesmutter in die Kirche getragen. Reicher entwickelt war der Ritus in der Muttergottes-Gilde in Beverley im 14. Jh. Die ganze Gilde nahm an der Prozession teil; mehrere Mitglieder stellten Joseph, Simeon, 2 Engel und Maria mit Jesus in den Armen dar; in der Kirche beim Hochaltar reichte Maria das

Kind dem greisen Simeon. Anders gestaltete sich die dramat. Aufführung in Padua nach dem *Processionale Patavinense* (14. Jh.). Die Hauptperson ist Maria, ihr folgen Joseph mit einem Korb auf der Schulter, die Prophetin Anna, 4 Propheten und 3 Engel. Sowie Maria in Prozession in die Kirche eintritt, singen zwei Choristen: *Ave, gratia plena, Dei genitrix virgo*. Maria reicht das Kind Simeon dar mit 2 jungen Tauben, während die Chorknaben singen: *Obtulerunt pro eo Domino* usw. Der eine der 3 Engel singt dem Chor zugewandt: *Ecce positus est hic* usw., die beiden anderen: *Responsum accepit Simeon* usw. Dann stimmt Simeon das *Nunc dimittis* an. Nach dem *Gloria Patri* und *Sicut erat* kehrt die Prozession in die Sakristei zurück. H. H. [92]

J. B. Lancelot, *The Religion of the collects* (London 1929). Wiedergabe der Kollekten des anglikan. Prayer-Book nach der Reihenfolge des Kirchenjahres. Jede Kollekte nimmt eine Seite ein. Daneben ist eine kurze Betrachtung über jede K. gestellt. L. G. [93]

R. Galdos SJ, *Psallite sapienter* (Verbum Domini 10 [1930] 269—273). Untersucht, welches der Litteralsinn dieser Worte sei, die in der Liturgie ihre Verwendung finden, gewissermaßen das bibl. Motto der Restauration des kirchl. Gesanges und der kirchl. Musik bilden, als Chorüberschrift in Kathedralen und Ordenskirchen zu sehen sind und als Titel für liturg. Gesangsbücher dienen. Psallieren heißt soviel wie musizieren, Gott ein Lied singen (unter Harfenbegleitung). Statt *sapienter* (*σοφῶς*) bietet der hebr. Text: *maskil*, was man als didaktisches Gedicht gedeutet hat, weshalb Zorell übersetzt: *psallite hymnum*. G. dagegen meint mit Vaccari, daß der genaue Sinn des Wortes *maskil* uns entgeht, daß man aber unter Vergleichung der alten Übersetzungen als Grundbedeutung „Verständnis, Kunst, Kunstfertigkeit“ annehmen darf, und ebenso, daß es Ps. 46,8 in adverbialer Bedeutung gebraucht wird, also = kunstvoll (weise) spielen und singen. In diesem Sinne erklären es auch die Väter, z. B. Theodoretos, und besonders Augustinus (in Ps. 46 n. 9): *Docet nos et admonet nos* (Psaltes), *ut psallamus intellegenter; non quaeramus sonum auris, sed lumen cordis*. G. faßt die Vätererklärungen also zusammen: „Sapienter, intellegenter, rationabiliter psallamus: in cantu et musica, artis musicae canones et leges servantes; in verborum pronuntiatione humana ratione atque intelligentia utentes; in sensuum affectuumque expressione divinam pietatem et sapientiam et devotionem appetentes; maximeque cum divinum officium simul recitaturi, aureae Benedicti Patris de disciplina psallendi (cap. 19 S. Regul.) regulae actus omnes nostros conformantes.“ H. H. [94]

[C. Callewaert] *De Completorio ante s. Benedictum* (Collat. Brug. 30 [1930] 225—230). Kap. 18 der Regula St. Benedikts galt bis vor kurzem als das älteste Zeugnis für die Komplet. J. Pargoire, *Prime et Complies* (Rev. d'hist. et de littér. relig. 3 [1898] 456—467) zeigte aber aus Basil., *Reg. fusius tract.* 37,5: Chrysost., *In ep. ad Tim.* 14,5; Kallinikos, *Vita S. Hypatii*, daß schon im 4. Jh. in den oriental. Klöstern zwischen der Vesper und den Vigilien ein öffentliches Gebet gehalten wurde, das Ps. 90 enthielt und unter dem Namen *πρωθόπνια* den andern Horen beigezählt wurde. Diese Hore wurde zum „Apodeipnon“ entwickelt, das ganz unserer Komplet entspricht. Ambros., *de virg.* 3, 18 erwähnt *sollemnes orationes cum gratiarum actione . . . cum ad cubitum pergitur*. Im kelt. Antiphonar von Benchor wird eine Hore *ad initium noctis* genannt, die von der Vesper verschieden ist. Die *Regula* des hl. Aurelian schreibt die *Completa* vor mit Ps. 90 und den *capitella consuetudinaria*. C. Lambot OSB, *La règle de S. Augustin et S. Césaire* (Rev. Bened. 41 [1929] 333 ff.) und *Un Ordo officii du Ve siècle* (ebda 42 [1930] 77 ff.) weist auf die *Regula secunda* hin, die gewöhnlich der sog. Augustinusregel vorausgeschickt wird; es fehlt darin noch die Prim; aber nach dem *lucernarium* und den *lectiones: consuetudinarii psalmi ante sonnum dicantur*. Caesarius hat aus dieser Regel des 5. Jh. geschöpft. Die Komplet ist also älter als Caes. und

Benedikt. Die erste Beschreibung der röm. K. bei Amalar, *de eccl. off.* IV 8 und *de ordine antiphonarii* 7 nennt Ps. 4, Ps. 30, 1—6, Ps. 90 (schon bei Basil.; *Apost. Konst.* II 59; bei S. Aurelian und im griech. Offic.) und Ps. 133; dazu Versikel und *Nunc dimittis*. Wahrscheinlich hat Benedikt schon die röm. Komplet vor Augen, die er ein wenig ändert. (Vgl. Jb. 8 Nr. 90; 9 Nr. 91.) [95]

A. de Vasconcelos, *Notas liturgico-bracarenses* (Opus Dei 5 [1930—31] 21—28, 46—54). Die Erzb. von Braga bedienten sich des Pontificale des hl. Gerald, bis sie unter Clemens VIII. das röm. Pontificale annahmen. Das Pontificale des hl. Gerald ist in einem wohl aus dem 14. Jh. stammenden Pergamentkodex der öffentlichen Bibliothek von Braga enthalten. Es zerfällt in 5 Teile: 1. *ad asperisionem aquae benedictae per annum et tempore paschali*; 1. und 3. Weihnachtsmesse; *benedictio candelarum in festo purificationis*; Palmenweihe mit Prozession; die Messen *in feria quinta in Coena Domini, in die sancto Paschae, in die sancto Pentecostes, in die Assumptionis*. 2. Ordo Missae mit den entsprechenden Präfationen. 3. Die ersten Vespere der Hauptfeste: Weihnachten, Pfingsten, Assumptio. 4. Formularien des Pontifikalsegens *intra Missarum solemnias* für die Feste, an denen der Erzb. pontifizierte: Weihnachten, Gründonnerstag, Ostern, Pfingsten, Assumptio, außerdem für den Palmsonntag, an welchem der Erzb. nach dem *Gloria laus et honor* dem Volke den Segen gab. 5. Vorbereitungs- und Danksagungsgebete. Die Segensformularien waren ursprünglich in einem eigenen Buche enthalten; später wurden sie in das Sacramentarium und schließlich ins Pontificale aufgenommen. Sie dürfen nicht verwechselt werden mit der *Oratio super populum* nach der Postcommunio, die ursprünglich in jeder Messe gebetet wurde und sich jetzt nur mehr in den Ferialmessen der Fastenzeit erhalten hat. Der feierliche Pontifikalsegen wurde vom Bischof am Schluß des Kanon nach dem Embolismus des *Pater noster* und nach Brechung der konsekrierten Hostie gegeben. Im Gelasianum findet sich auch keine derartige Formel, wohl aber in einigen Editionen des Gregorianum; sie verraten den Stil der gallikan. Liturgie und erhielten sich bis zur Reform des Missale unter Pius V. In der ambrosian. Liturgie wurde der Segen nach dem *Pater noster* erteilt, in der mozarab. *post orationem dominicam et coniunctionem panis et calicis*. Diese Benediktionen waren auch in der angelsächs. Liturgie in Gebrauch, wie das *Benedictionale* des hl. Ethelwold, Bisch. von Winchester (963—964), zeigt, das sich jetzt in der Bibliothek des Herzogs von Devonshire befindet. Die Praxis war nicht überall die gleiche; im gallikan. Ritus war dieser Segen dem Bischof reserviert; später wurde er auch den Priestern gestattet, die sich jedoch eines kürzeren Formulars bedienen mußten, während im mozarab. Ritus kein Unterschied im Formular gemacht wurde. Mit der Einführung des durch Pius V. reformierten röm. Missale wurde dem ehrwürdigen Gebrauch ein Ende bereitet, so daß er sich nur vereinzelt erhalten hat, z. B. in der Diözese von Autun mit besonderer vom Hl. Stuhle 1856 erteilten Erlaubnis. In der Erzdiozese von Braga bestand der Usus mindestens bis zur 2. Hälfte des 18. Jh. In einigen Sakramentarien und Pontificalien finden sich Formularien des Pontifikalsegens in großer Zahl: 30, 60, 100 und mehr. Der Bischof von Autun gibt diesen Segen an 12 Festen (Weihnachten, Epiphanie, Purificatio, Gründonnerstag, Ostern, Ascensio, Pfingsten, Corpus Domini, Herz Jesu-Fest, Fest der hl. Petrus und Paulus, Assumptio, Allerheiligen), außerdem an den Festen der Diözesanpatrone. Im Missale Bracarense sind nur 6 Formularien enthalten. Der Ritus des Pontifikalsegens war folgender: Nach der *fractio hostiae* und der *commixtio corporis et sanguinis Domini* rief der Archidiakon: *Princeps ecclesiae, pastor ovilis, tu nos benedicere digneris*; dann sang er, zum Volke gewendet: *Cum mansuetudine et caritate humiliare vos ad benedictionem*; die Gläubigen antworteten: *Deo gratias semper agamus*. Der Bischof sprach zum Altar gewendet das Gebet: *Aperi, Domine, os meum ad benedicendum nomen sanctum tuum, mundaque cor meum ab omnibus vanis et iniquis cogitationibus, ut exaudiri merear deprecans te pro populo tuo, quem elegisti tibi, Salvator mundi; qui cum Deo Patre in unitate*

Spiritus Sancti vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen. Dann wendete er sich zum Volke und sprach die Segensformel, die je nach den Festen verschieden war. V. teilt die 6 Segensformeln des Missale Bracarense mit. So lautet z. B. die Segensformel am Osterfeste:

Benedicat vos omnipotens Deus, hodierna die interveniente paschali solemnitate; et ab omni vos miserata dignetur defendere pravitate. — Amen.

Et qui ad aeternam vitam Unigeniti resurrectione nos reparat, in ipsius adventu immortalitatis vos gaudiis vestiat. — Amen.

Et qui, expletis ieiuniorum passionis dominicae diebus, paschalis festi gaudia celebratis, ad ea festa, quae non sunt annua sed continua, ipso opitulante, exultantibus animis veniatis. — Amen.

Quod ipse praestare dignetur, cuius regnum et imperium sine fine permanet in saecula saeculorum. — Amen.

Et benedictio Dei omnipotentis, Pa†tris, et Fi†lii, et Spi†ritus Sancti, descendat super vos et maneat semper. — Amen.

Et par eius sit semper vobiscum.

H. H. [96]

Leo Schabes, *Alte liturgische Gebräuche und Zeremonien an der Stiftskirche zu Klosterneuburg* (Klosterneuburg 1930). Es soll eine Darstellung der „lebensvollen Entwicklung der liturgischen Feiern an der Stiftskirche zu Kl. in immer neuen und schöneren Formen“ sein, es ist aber eher zu werten als das Dokument einer Zeit (15.—19. Jh.), die in das innere und eigentliche Wesen der Liturgie nicht eingedrungen ist. Neben einem ganz veräußerlichten Ritualismus treten so viele liturg. Curiosa zur Schau, daß man das Schriftchen wohl besser „liturgische Mißbräuche“ betiteln könnte und möchte. Man singt z. B. nach der Wandlung irgendeiner Antiphon (S. 91), führt während der Messe die lauretanische Litanei in figuralem Gesang auf (S. 71), läßt bei der Kommunion am Gründonnerstag einen Altisten eine Arie mit Begleitung gedämpfter Geigen (S. 128) vortragen, um nur einiges herauszuheben. Ob man gerade die Freude an solchen liturg. Gebräuchen im Volke wieder fördern soll? Immerhin bietet das Büchlein reiches und interessantes Material zu einer Behandlung des Verhältnisses von Barock und Nachbarock zur Liturgie.

H. E. [97]

F. Ravanat, *Dell' Altare* (Perfice Munus 4 [1929] 97—100). Paulus erwähnt die *τράπεζα κυρίου* (I Kor. 10, 21) und *θυσιαστήριον* (Hebr. 13, 10), worunter der eucharist. Opfertisch zu verstehen ist. Irenäus (nicht Ignatius, wie R. aus Versehen schreibt), *adv. haer.* IV 18, 6 sagt ausdrücklich, daß das Opfer des Brotes und Weines auf dem Altar dargebracht werde. Auf den Katakombenbildern erscheint der Altar in Form einer *mensa tripes*, war also von Holz. Die hölzernen Altäre wurden zuerst auf einem Konzil in Paris (509) verboten; die Synode von Epaona (511) erneuerte das Verbot; doch erhielten sich diese Altäre in England bis ins 11. Jh. Der hl. Wulstan, Bisch. von Worcester (1062—1095), räumte mit ihnen in seiner Diözese auf. Die Steinaltäre verdanken ihr Entstehen der jährlichen Gedächtnisfeiern an den Gräbern der Martyrer, die manche auf Offenb. 6, 9 zurückführen. Der hl. Maximus von Turin zeigt, wie geziemend es sei, das hl. Opfer auf den Gräbern derer, die für Christus ihr Leben hingeopfert haben, darzubringen (*sermo* 82; PL 57, 690). Vom 4. Jh. an wuchs die Verehrung der Martyrer; man suchte wenigstens Tücher, die ins Blut der Martyrer eingetaucht oder mit dem Öle der vor den Martyrergräbern brennenden Lampen getränkt oder auf die Gräber gelegt waren, als Reliquien zu erhalten und schloß sie in der sog. *confessio* unter dem Altare ein. In der 1. Hälfte des 6. Jh. war die Depositio der Reliquien der einzige Ritus der Altarweihe (vgl. den Brief des P. Vigilius an Profuturus von Braga im J. 538, Mansi VIII 327); in Gallien kam dazu die Besprengung mit Wasser, das mit Wein, Salz und Asche gemischt war, und die Salbung mit Chrisam. Der jetzige *ordo consecrationis* der Kirche und des Altares im Pontificale Romanum ist eine Kombination röm. und gallikan. Riten. — Im Anschluß an E. Bishop, *On the*

history of the Christian altar (Downside Review 1905 S. 151 ff.) werden 3 Perioden in der Entwicklung des Altars von Konstantin bis zum Ende des 18. Jh. unterschieden: 1. Bis Mitte des 9. Jh.: die *sacra mensa* dient ausschließlich dem hl. Opfer, auf ihr sind bloß Linnen, Kelch und Patene und bis zur Lesung des Evangeliums das Evangelienbuch. Über dem Altare wölbt sich das Ciborium, überragt vom Kreuz; am Ciborium sind die Altarvorhänge und die Lichter angebracht. 2. Die 2. reicht bis gegen Ende des 14. Jh. Die hl. Leiber, mit denen sich die Kirchen um diese Zeit bereicherten, wurden auf dem Altare selbst aufgestellt (nicht mehr in der Confessio geborgen), in Reliquienschreinen oft von beträchtlicher Größe, die zum Teile auf dem Altare, zum Teil auf einer hinter dem Altare aufgeführten Mauer ruhten. Aus ästhetischen Gründen erhielt der ursprünglich viereckige Altar rechteckige Form, er wurde von seinem ursprünglichen Platz zwischen dem Presbyterium und dem Schiff der Kirche an die Apsidenwand gerückt; das Ciborium verschwand allmählich, Kreuz und Leuchter kamen auf den Altar selbst oder auf eine Leuchterbank zu stehen; die Altäre erhielten große Rückwände, wo Maler und Bildhauer sich frei betätigen konnten. In der 3. Periode erhielt der Altar als Schmuck (?) und Bereicherung große Leuchter, zahlreiche Reliquiare usw. Die neuen Formen des Kultes der Eucharistie brachten es mit sich, daß auf dem Altare das Tabernakel für das Sanctissimum errichtet wurde, während früher die Eucharistie anderswo, manchmal *in angulo quodam* aufbewahrt wurde. Nach der heute geltenden Vorschrift müssen im Altare Reliquien von Heiligen, wenigstens von einem Martyrer, der als solcher von der Kirche verehrt wird, eingeschlossen sein; Reliquien von Seligen scheinen nicht zu genügen.

H. H. [93]

C. Callewaert, *De corporali* (Collat. Brug. 30 [1930] 431—436). Nach einer histor. Übersicht über Ursprung und Gebrauch des Corporale folgen die heutigen rubrizist. Vorschriften.

H. E. [99]

F. Ravanat, *Delle tovaglie dell' Altare* (Perfice Munus 4 [1929] 185—188). Der röm. und wahrscheinlich auch hebr. (?) Gebrauch, den Altar zu verhüllen, wurde, wie es scheint, bald von der christl. Kirche angenommen. Doch stammt das erste Zeugnis hierfür erst aus dem 4. Jh.: Optatus Mil., *de schismate Donatistarum* VI: *Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri?* Ein anderes Zeugnis findet sich um 476 bei Victor Vitensis, *de persecutione vandolica* I. (Es hätte auch S. *Benedicti Regula* c. 59 erwähnt werden können: *ipsam petitionem et manum pueri involvat in palla altaris.*) Aus Synodaldekreten geht hervor, daß bis ins 17. Jh. hinein bzgl. der Zahl der Altartücher keine Einheit herrschte; eine Synode von Rodez im J. 1289 schreibt fünf vor, andere bloß zwei, mancherorts nur eine (so in Lyon bis zum 18. Jh.). Vor dem 9. Jh. wurden die Tücher nur während der Feier des Opfers auf den Altar gelegt; so blieb es in vielen Kirchen bis zum 15. Jh.; ein Überbleibsel dieses Usus ist die *denudatio altarium* am Gründonnerstag. Seit dem MA wurden Leinentücher zur Bedeckung des Altars verwendet, ausnahmsweise auch Decken aus Seide; so ließ Leo IV. (853) für den Altar des hl. Petrus in der Vatikan. Basilika ein Tuch aus goldgestickter Seide anfertigen, Bonifaz VIII. († 1300) vermachte der Basilika 20 Altartücher aus Seide; doch waren nach dem Inventar aus dem J. 1361 die Altartücher von St. Peter in der Regel aus Linnen, wenn auch mit reichen Seidenstickereien. Nach den jetzt geltenden Vorschriften muß der Altar mit 3 geweihten Tüchern bedeckt sein, von denen das oberste so lang ist, daß seine beiden Enden bis zur Predella reichen; außerdem mit einem Wachstuch, das unmittelbar auf den gesalbten Altarstein zu liegen kommt. Dazu kommt außerhalb der liturg. Funktionen eine Staubdecke, die auch Vesperale genannt wird, weil sie bei der Incensation des Altars während des Magnificat zurückgeschlagen wird. Bei der feierlichen Papstmesse breiten nach dem Credo-Vers *Et incarnatus est* der Kardinal-Diakon und der apostol. Subdiakon ein Tuch aus feinstem Stoff mit Goldspitzen auf dem Altare aus.

H. H. [100]

Agape Kiesgen OSB, *Das priesterliche Meßgewand* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 131—138; 183—198). Sucht, vom Wesen der Liturgie ausgehend, die für die Kasel geeignetste Form zu bestimmen. Das Meßgewand muß in sich sakral sein. Ein kurzer Überblick über die histor. Entwicklung zeigt, daß die Form der alten röm. Paenula, die sich bis über die Jahrtausendwende hinaus fast unverändert im kirchl. Gebrauch erhielt, den sakralen Charakter am deutlichsten ausdrückt. Unter dem Einfluß der mehr auf das Menschlich-Gemütvolle gerichteten Frömmigkeit des MA, die ihren Ausdruck nicht mehr wie die vergangenen Jh. im Mysterienerlebnis, sondern mehr in subjektiven Betrachtungen fand, verlor sich allmählich der Sinn für die in der weiten Form des Gewandes liegende geistige Würde und Vornehmheit. Die älteste Art der Verzierung bildeten die beiden Clavi. An ihre Stelle traten im MA verschiedene Besatzformen, bes. Joch und Gabelkreuz, später das horizontalarmige Kreuz. Das Verlangen nach der Schau religiöser Dinge führte dazu, daß man im 13.—16. Jh. häufig Bildstickerei verwandte. Das Gewand selbst wurde seit dem 13. Jh. immer mehr beschnitten, bis es im Barock zur Baßgeigenform entartet war. Aus der Entwicklung ergeben sich die Richtlinien für die Gestaltung der Kasel im Sinne der Liturgie. Mustergültig ist der antike Schnitt. Ihm sind die Clavi als Schmuck organisch angepaßt, die entweder ohne Stickerei oder auch mit Ornament versehen sein können. Bildstickerei entspricht der Liturgie nicht. Zum Ausdruck einer liturg. Idee lassen sich diskrete Symbole verwenden. Beispiele sind angeben. [101]

G. Recelj OCist, *Nieco o szatach liturgicznych (Liturgische Gewandung)* (Ate-neum Kapłańskie, Włocławek 16 [1930] 365—371). Befaßt sich mit den 3 Hauptproblemen der kirchl. Paramentik: Schnitt und Form, Weberei und Stickerei, Verzierung und Schmuck. Es besteht darüber kein Zweifel mehr, daß die Tracht der Geistlichkeit bei den kirchl. Funktionen im Urchristentum und zur Zeit der Verfolgung sich von der alltäglichen nicht unterschied. Es brauchte 1000 Jahre, bis sich eine gewisse Praxis herausbildete, in welche Gewandung die einzelnen Vertreter der hierarchischen Stufen gekleidet sein sollen. Erst anfangs des 13. Jh. wurde Zahl und Art der l. Kleider festgesetzt. Seit jener Zeit ist keine bedeutendere Reform mehr eingetreten. Bloß in der Schnittform trat eine Änderung ein. Immer mehr wurden die faltenreichen Gewänder aus der Karolingerzeit gekürzt und beschnitten. Am meisten litt darunter die Kasel. Die Inful hingegen wuchs mit jedem Jh. mehr in die Höhe. Nur die Macht der Gewohnheit entschuldigt uns, daß wir die verunstaltete und unästhetische Form des heutigen Meßkleides nicht mehr recht fühlen. Beschreibung der roman. Glockenform. Die im mittelalterl. Polen hochstehende Webekunst kam in erster Linie den l. Gewandungen zugute. Die Arbeiten der Königinnen Jadwiga und Elisabeth und ein Ornat des Kronmarschalls Peter Kmita aus dem J. 1504, der das Martyrium des Bischofs Stanislaus darstellt, gelten heute noch als Musterexemplare auf dem Gebiete der Webekunst. Gr. R. [102]

Le bleu dans les ornements sacerdotaux (Intermédiaire des chercheurs et curieux 111 [1928] col. 287, 361, 462, 511 f., 750 f., 889 f.; 112 [1929] 74, 226; 113 [1930] 69, 177, 224 f.). Mitteilungen über den Gebrauch blauer Ornamente in Lourdes, in Spanien, in Toul im 18. Jh., in der engl. Abtei Downside u. a. Sie entbehren aber der Genauigkeit, da nicht zwischen ganz und teilweise blauen Gewändern unterschieden wird. L. G. [103]

IV. Monastische Liturgie.

H. v. Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Religionswiss. 149. Tübingen 1930). Die ask. H. ist ein Streben nach Entsinnlichung und Vergottung und findet ihre klassischen Vertreter im Mönchtum. Geschichtlich verbunden ist sie wohl schon mit dem Wandern

der urchristl. Apostel, Propheten und Lehrer um des Evangeliums willen. Auch im Mönchtum gibt es Wandermönche, bes. in Syrien. Das ägypt. Eremitentum lehnt dies aber ab und betont dafür die *ξενитеια* d. h. das Leben fern von der Heimat, das allein zur *ἡσυχία* führt. Diese Xeniteia wurde auch im Abendland geübt als *peregrinatio*. Für manche bekommt die *p.* den Nebensinn einer religiösen Forschungsreise nach dem Osten, nach Ägypten und nach Palästina, und nach letzterem allmählich als dem „hl. Lande“. Die *p.* im asketischen Sinne wurde dann bes. von den irischen Mönchen gepflegt, zunächst nicht aus Missionsdrang. Die angelsächsischen Benediktiner übernahmen die *ir. p.*, gaben ihr aber eine weitere Ausdehnung. Bes. die Wallfahrer nach Rom und Palästina werden nun *p.* genannt (*pro Christo peregrinam ducere vitam*). „Heilige und Reliquienverehrung haben die Iren zwar gleichfalls gekannt, aber der Glaube an die religiöse Bedeutsamkeit bestimmter Gnadenorte hatte für ihre Frömmigkeit nur eine geringere, für den Begriff der *Peregrinatio* jedenfalls überhaupt keine Rolle gespielt“ (S. 25). Bei den Angelsachsen verband sich mit der *p.* der bewußte Wille zur Mission. Bonifatius geht noch von der *p.* aus und benutzt sie, wird aber immer zurückhaltender ihr gegenüber. — Die schroffe Gegenüberstellung der urchristl. und mönch. Heimatlosigkeit und die Beurteilung der letzteren durch den Verf. können wir uns nicht zu eigen machen, da sie moderne Maßstäbe an diese Erscheinung legt.

[104]

Ad. Buckreis, *Die Benediktiner. Ein Überblick über die Geschichte des Ordens*. Mit 40 Illustrationen (Regensburg 1930) gibt einen knappen Überblick über die Geschichte des benedikt. Mönchtums (Einzelheiten wären zu berichtigen); die Beziehungen zur Liturgie werden mehrmals gestreift.

[105]

C. Lambot OSB, *Un „Ordo Officii“ du V. Siècle* (Rev. Bénéd. 1930, 77—80). Analysiert aus der sog. *Reg. II. S. Augustini* den bemerkenswerten *ordo officii*. Unter den 7 kanonischen Stunden fehlt die Prim. Unter den abendländischen Regeln steht im 5. Jh. diese *Reg. II.* darin einzig da. Neben diesem altentümlichen Zug ein fortgeschrittener: *consuetudinarii psalmi ante somnum*, aber noch ohne den Namen Completorium, der erst in der *Reg. S. Benedicti* erscheint. Durch diese erhielt die Complet auch ihre im wesentlichen bleibende Gestalt. Den *consuetudinarii psalmi ante somnum* geht in der *Reg. II.* wie in der *Reg. S. Bened.* eine Lesung voraus: *post lucernarium omnibus sedentibus legantur lectiones*. In der *Reg. S. Bened.* wird auch dieser Brauch genauer im einzelnen bestimmt. Hat Benedikt den Brauch aus der *Reg. II.* oder schöpfte beide aus einer schon bestehenden Übung? Da eine solche aber nur in diesen beiden Regeln eine Spur hinterlassen, müßte sie örtlich stark begrenzt gewesen sein. In der *Reg. II.* bezeichnet *psalmus responsorius*, *ps. ad respondendum*, *antiphona* ganz klar die Art, wie die Psalmen jeweils zu singen sind, nicht besondere Teile des Officiums. *Psalmus* bedeutet also hier: der Psalm wird ganz von allen gemeinsam gesungen: *ps. responsorius*, *ps. ad respondendum*: er wird nur von einem gesungen, die andern begnügen sich zuzuhören (De Bruyne bemerkt dagegen mit Recht, daß dies ein Widerspruch im Wort wäre, er hält den *ps. resp.* für einen solchen, den ein einzelner singt, während die anderen von Zeit zu Zeit eine Antiphon einlegen, wie in unserem Invitatorium. Rev. Bénéd. 1930, 335; s. Nr. 107). *Antiphona*: der Chor ist in zwei Gruppen geteilt, die miteinander im Gesang eines Psalms abwechseln. Der *ordo officii* der *Reg. II.* unterscheidet sich von allen uns bekannten *ordines* durch Zahl und Wahl der Pss. und durch ihre nach Jahreszeiten wechselnde Verteilung im nächtlichen Officium. Auch seine Mäßigung in der Anzahl der Pss. ist einzig unter allen monastischen Gebräuchen des 5. und 6. Jh. Nur mit der *Reg. S. Benedicti* ist ihr auch dieser Zug gemeinsam. Der *ordo officii* der *Reg. II.* ist der älteste, den wir bisher kennen; er gehört in der Geschichte des Officiums in eine Übergangszeit: Prim noch nicht allgemein angenommen. Complet beginnt sich an die Seite der andern kanonischen Zeiten zu stellen.

Anzeichen in der Reg. II. scheinen nach Italien zu weisen. — D. De Bruyne veröffentlicht in der Rev. Bénéd. 1930, S. 341 f. den *ordo officii* der Reg. II. in etwas abgeänderter Gestalt aus einer Hs. des Eskurial (a I 13), anscheinend vom Beginn des 10. Jh.

M. R. [106]

Donation De Bruyne OSB, *La première Règle de Saint Benoît* (Rev. Bénéd. 1930, 316—342). Die meisterhafte Studie gilt der sog. *Reg. secunda S. Augustini*, im Anschluß an Untersuchungen, die B. Capelle und besonders C. Lambot über die „Regel des hl. Augustin“, ihr Verhältnis zur Regel des hl. Benedikt und über die genannte „II. Regel des hl. Augustin“ in den letzten Jahren veröffentlichten (s. De Bruyne a. a. O. 316 A. 1). Aus einer Folge scharfsinniger und feinsten Feststellungen ergibt sich dem Verf.: *Reg. II. S. Aug.*, die aber in den Hss. nie diesen Namen führt, stammt vom hl. Benedikt und ist die Regel, die er neben der sog. Regel des hl. Augustin (ep. 211 S. Aug. für Männerklöster umgeschrieben, ebenfalls durch Benedikt) seinen Mönchen in Subiaco als Norm in die Hand gegeben. Ist diese Lösung des höchst bemerkenswerten Problems, das hier zum erstenmal ganz klar gesehen wurde, richtig? So richtig, daß nach De Br. Benedikt einen vollkommenen Doppelgänger gehabt haben muß, falls jene anonyme Regel nicht von ihm stammt, und daß er diesem Doppelgänger in einer Weise gefolgt sein muß, die völlig von der Art verschieden ist, wie er sonst seine Quellen benützt. Die große *Reg. S. Benedicti* ist nach Geist, Gedanken und Sprache ein getreues Faksimile jener kleinen; nur in vielfach erweitertem Maßstabe und hier und dort etwas retouchiert, was beides sich leicht erklärt: es ist der Unterschied vom großgewordenen Montecassino zu den Klöstern von Subiaco. Zur Geschichte der monastischen und besonders der Liturgie des hl. Benedikt enthält die Untersuchung einen Beitrag, insofern S. 335 f. die Frage geklärt wird, warum das *officium divinum* in den beiden Regeln verschieden ist: Benedikt, der so lange fern von den Menschen gelebt, daß ihm nicht einmal mehr das Datum des Ostertags bekannt war, mußte für seine jungen Gemeinden ein schon vorhandenes *Officium* nehmen, wie er es in der Gegend wohl finden konnte. Nach einem klösterlichen Leben von 25—30 Jahren hatte sich ihm eine Neuordnung ergeben: mit Aufnahme der Prim, früherem Ansatz der Vesper (*luce fiant omnia*) und darum Änderung ihres Namens *lucernarium* in *vesperae*, mit dem Namen *Complet* für den letzten Gottesdienst, mit Kürzung des Pensums.

M. R. [107]

J. Narberhaus, *Benedikt v. Aniane, Werk und Persönlichkeit* (Beitr. z. Gesch. d. alt. Mönchtums u. d. Bened.-O. H. 16. Münster i. W. 1930). Innere Entwicklung B. v. A., Wesen und Bedeutung seiner klösterl. und allgemein kirchl. Reform werden vorzüglich aufgehehlt. Sein histor. Bildnis ersteht gereinigt von schiefen Auffassungen vor uns. In entscheidenden Punkten wird bes. Haucks Darstellung berichtigt. Über die Stellung B. v. A. in liturg. Dingen namentlich S. 30 f.: Kunst im Gotteshause; S. 61 f.: Kirchenjahr. S. 54 wird nicht ganz richtig gesagt, daß nach Reg. S. B. die ins Kloster Eintretenden ihr Vermögen dem Kloster vermachend mußten; c. 58 läßt ihnen die Wahl zwischen Vergabung an die Armen oder an das Kloster. Wie es in der Zeit B. v. A. mit der Möglichkeit einer Schenkung „an die Armen“ bestellt war, ist natürlich eine andre Frage.

M. R. [108]

Willibald Jorden OMC, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910—954). Zugleich ein Beitrag zu den cluniazensischen Traditionsurkunden* (Münster. Beitr. z. Theol. H. 15. Münster i. W. 1930). Die Ergebnisse dieser verdienstlichen Arbeit kommen zum größeren Teil der Geschichte des Urkundenwesens und der Wirtschaftsgeschichte zugute. Das kluniaz. Totengedächtnis konnte nicht in gleichem Maße bedacht werden. Dieses Mißverhältnis zwischen Haupt- und Nebentitel war gewiß für den Verf. selbst in etwa eine Enttäuschung. Doch dank seiner Untersuchung lernen wir auch die kluniaz. Urkunden jener Zeit nach Form und Inhalt genau kennen. Wesen und Geschichte des kluniaz. Totengedächtnisses wird entwickelt an den Traditionen *pro anima, pro remedio, pro redemptione a., pro*

liberatione a., pro salute, mercede, elemosyna, commendatione (1mal) und ähnl. In diese Widmungen eingeschlossen sind nicht selten die ganze Sippe oder auch alle Verstorbenen. Zum reinen Totengedächtnis tritt die Widmung *pro sepultura* (Ort und Feier). Auch die kluniaz. Gebetsverbrüderung wird erwiesen: zwischen Laien und Kloster, Weltklerus und Kl., Kloster und Kloster. Der Inhalt der Verbrüderung blieb derselbe wie in der vorausgehenden Periode dieser Einrichtung. Die liturg. Gegengabe des Klosters für die Tradition stellt der Verf. fest aus gleichzeitigen kluniaz. Viten und erschließbaren *Consuetudines*, da in den Urkunden außer der Tatsache der ausbedungenen Gegengabe nichts über die Art enthalten ist, wie diese Bedingung auszuführen war. Die Urkunden setzen hier allgemein Bekanntes voraus. Die Urkunden des unmittelbar folgenden Zeitraumes, die der Verf. kurz bezieht, sprechen etwas deutlicher davon: sie erwähnen Anniversarium, Tricenarium, Ort und Feier der *sepultura, debitum missarum et orationum et elemosynarum sicut pro uno monacho*, oder *quantum solet fieri pro domno abbate Cluniacensi*; „7 Messen jedes Jahr in der Hauptkirche und in allen zu Kluni gehörigen Kapellen, weiterhin alljährlich an den Iden des Juni für unsere Verstorbenen in der Kirche zu Kluni ein volles Totenoffizium, bestehend in Vigilien und Messen“. — In der Einleitung zeichnet der Verf. kurz den Zustand der Klöster unmittelbar vor der Gründung Klunis; man erfährt dabei viel zu wenig von den Ursachen dieses Zustandes; wer sie nicht kennt, erhält ein völlig schiefes Bild. Unrichtig ist, daß das „ganze germanische Eigenkirchenwesen schließlich nur die Auswirkung der Fürsorge für die Toten war“ (S. 14 A. 118). Ebenso geht S. 33 zu weit: „gerade in dem Umstande, daß Cluny durch seine reiche Totenliturgie indirekt mitgearbeitet hat an der Überwindung dieser kirchlichen Übelstände (Laieninvestitur und Simonie, Eigenkirchenwesen), liegt zum guten Teil seine allgemein kirchengeschichtliche Bedeutung“; zur Totenliturgie treten noch viele andere Ursachen. S. 35 A. 95, S. 43 A. 178, S. 103 A. 70 sind die Zitate verunglückt. Zu S. 43: Auch der Totengedächtnisgedanke gehört in den Kreis der übernatürlichen Güter. Zu S. 63: Der Niedergang Klunis hat ganz andere Ursachen als die wirtschaftliche Blüte. S. 89 A. 35, S. 90 A. 38 u. 41 Druckfehler *monarchis, monarchica, monarchi* (st. *monachis* etc.). S. 93: Die *sacra pignora*, mit denen der Bischof die von ihm zu weihende Kirche „ausstatten“ soll, sind die Reliquien. S. 112: „Daß Cluny zum guten Teil dem Totengedächtniswesen seine Hauptblüte verdankte“, ist so nicht haltbar. M. R. [109

Othon (R. P.), *De l'institution et des us dans l'ordre de Cîteaux, XII^e et XIII^e siècles* (Saint Bernard et son temps. Recueil de mémoires et de communications présentés au Congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes de 1927, t. II [Dijon 1927] 139—201). Das sehr inhaltsreiche Buch enthält mehrere Mitteilungen über die liturg. Gebräuche der Zisterzienserlaienbrüder in der angegebenen Zeit. Sie waren Religiösen, aber nicht Mönche. Da aber nach den Kirchengesetzen das Chor nur den Klerikern zugänglich war, hatten jene keinen Zutritt zum Chor der Mönche, die durch ihre Tonsur Kleriker waren, und nahmen wie die Gläubigen ihren Platz im Schiff der Abteikirche. Das Mönchschor war von der übrigen Kirche durch einen Chorabschluß getrennt, dessen Hauptteil der Lettner (jubé) bildete. Nach alter Disziplin konnten nur Kleriker, kein Laie (mit Ausnahme der regierenden Fürsten) im Chor Platz nehmen. Erst im 13. Jh. begann man, den Kirchenstiftern und den Ortsherren das Sitzen im Chor während des Offiziums zu erlauben (S. 153). — Zusammensetzung des Offiziums der Laienbrüder (S. 185 und 196). — Die L. feierten an 28 Tagen des Jahres, abgesehen von den Sonntagen (S. 186). Sie kommunizierten 7mal im Jahr (S. 187). 1232 wurden Mönche und L. verpflichtet, wöchentlich zu beichten (S. 187). — Der Gebrauch von Büchern war den L. untersagt. Sie mußten ihre Gebete auswendig lernen, und man unterrichtete sie mündlich (S. 191). Viele L. wurden auf den Höfen verwandt, von denen jede eine Kapelle mit Altären besaß. Dekrete von 1180 und 1204 verboten die Meßfeier auf diesen Höfen; auf den weiter entfernten wurde sie aber 1255 wieder gestattet. L. G. [110

Beziehungen zur Religionsgeschichte

(mit Ausnahme des Alten Orients).

Von Odo Casel OSB.

Allgemeines; Ethnologie; Antike; Volkskunde.

P. Constantinus OMC, *Het psychologisch karakter der Liturgie* (Tijdschr. voor Lit. 11 [1930] 1—9; 338—359). Noch zu wenig, sagt der Verf. dieser feinen und tiefeindringenden Aufsätze, hat man die vergleichende Religionswissenschaft studiert zusammen mit der kollektiven und Völkerpsychologie. In mancher liturg. Äußerung des Heidentums klingt ein feiner psychologischer Ton. Soll eine Religion dauernd die tiefsten Wünsche des Menschen befriedigen, so muß sie selber tief psychologisch sein. Oft schon wurde die Religion des Siegers verdrängt durch jene des Besiegten, weil diese in Lehre und Liturgie psychologischer war als die erste. So vermißt man in den ersten Jh. des Christentums die psychol. Werte im röm. Staatskult und findet eben diese in vielen Religionen des Ostens. Diese kannten keinen Vorrang der Klasse oder der Politik, sondern nur eine Gemeinde von gläubigen „Brüdern“ und eine „Vaterschaft“ der höheren Einweihungsstufen. Was noch fehlte, war die Idee des mystischen Christus. Das Heidentum blieb auf halbem Wege stehn. In der christl. Liturgie kam das, was in den Liturgien der Mysterien nur unvollkommen vorhanden war, zur Vollendung. Die Liturgie der Mysterien war ekstatisch, die röm. Staatsreligion in Lehre und Liturgie kalt und nüchtern; die Mysterienliturgie schuf eine innige Verbindung zwischen Glauben und Wissenschaft. Ganz anders die (neuplaton.) Philosophie, die die Materie ausschaltete, aber der Naturvergötterung verfiel. Beide aber haben einer Liturgie vorgearbeitet, welche, weder ultra-spiritualistisch noch ultra-sensualistisch, das Menschliche mit dem Göttlichen verbinden sollte. Die vergleichende Religionsgesch. zeigt, wie die östl. Religionen eine Vorbereitung für die christl. Liturgie bedeuteten. Der Vf. arbeitet dies klar in dreifacher Hinsicht heraus: 1. Die allgemeine Auffassung hinsichtlich des Verhaltens zu Gott; 2. Der Kontakt des Mysten mit seinem Gott im Opfer, Opferliturgie und Opferritus; 3. Die Auffassungen hinsichtlich der liturg. Formeln mit besonderer Kraft (die Lehre *ex opere operato* im Heidentum und ihre Unvollkommenheit gegenüber der sakramentalen *ex opere operato*-Wirkung der kath. Liturgie). Der Römer dachte sich das Verhältnis zum Göttlichen als etwas Gesetzliches, Vertragsmäßiges; der Grieche stellt sich auf einen philosophischen, rationalistischen Standpunkt; die oriental. Religionen aber waren dem Menschen näher und dem menschlichen Gefühle mehr gemäß. Das Opfer der Römer wurde starrer Formendienst, während die griech. Philosophie das Opfer zunächst nur noch äußerlich anerkannte und endlich zum Überspiritualismus der hellenist. Welt kam. In den östl. Religionen aber geben die rituellen Zeremonien auch sittliche Reinheit. Was den 3. Punkt anbelangt (die Auffassung, daß die Zeremonien *ex opere operato* wirken), so haben die östl. Religionen gewiß hier ein Zuviel: eine Tendenz, die Riten zur Magie hinabzudrücken, wodurch sie ihren eigentlichen liturg. Charakter verlieren. Der Vf. beschließt seine Studien, indem er zeigt, daß die heidnische Liturgie das Merkmal einer noch unvollkommenen, obgleich oft tief psychol. Menschenarbeit trägt; erst die christl. Liturgie besitzt göttlichen Charakter und dadurch psychol. Wert für immer.

P. H. [111]

R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati presso popolazioni incolte dell'Africa* (Studi e Materiali di storia delle religioni 6 [1930] 64—85). Bei vielen Negerstämmen Afrikas findet sich ein Sündenbekenntnis. So muß bei den Fau am Flusse Como ein Kranker vor den Männern des Dorfes seine Fehlritte

bekennen; es handelt sich dabei um rituelle Vergehen, Verletzungen von verbotenen oder hl. Dingen (Tabu und Eki). Der Zauberer fordert den Pönitenten auf: „Bekenne deine Sünde.“ Ist dieses geschehen, so spricht der Zauberer: „Deine Sünde weiche von dir weit fort bis zum Meere.“ Es folgen Reinigungsriten und das Opfer einer Henne oder einer Ziege. Bei den Loango haben Ehebrecher vor dem Priester zu erscheinen und dreimal ein Bekenntnis ihrer Schuld abzulegen, am Morgen, Mittag und bei Sonnenuntergang; sie stehen dabei in einem Kreise, den der Priester um sie zieht, Haupt und Schultern mit Asche bestreut; vorher müssen sie 24 Stunden lang von Speise und Trank sich enthalten haben. Auch bei den Kikuyu in Ostafrika sind Verletzungen des Tabu Gegenstand der Anklage, die an einem einsamen Ort vor dem Zauberer geschieht. Der Büßer offenbart der Reihe nach die einzelnen Sünden (naki) und spuckt jedesmal aus. Fällt es ihm schwer, ein Vergehen einzugestehen, so gibt ihm der Zauberer ein Stäbchen; damit zieht sich der Pönitent zurück und bekennt vor dem Stäbchen seinen Fehltritt; dann kommt er wieder zum Zauberer; dieser spricht: Gott von vorne nimm hinweg seine Sünden; Gott von hinten n. h. s. S.; Gott zur Rechten, Gott zur Linken n. h. s. S. Ich nehme hinweg deine Sünden, die, welche du kennst und die, welche du nicht kennst. Zugleich beugt er sich über den Büßer und macht einen Gestus, als ob er ihm die Schuld aus dem Herzen ziehen und sie weit wegwerfen wollte. Bei vielen anderen Stämmen finden sich ähnliche Bekenntnisriten, hauptsächlich für Fleischessünden. H. H. [112]

R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati presso gli Eskimesi centrali* (ebda 146—151) berichtet, daß auch bei den Eskimos sich ein Sündenbekenntnis nachweisen läßt; in Betracht kommen Verletzungen des Tabu und fleischliche Vergehen. H. H. [112 a]

J. W. Hauer, *Ein monotheistischer Traktat Altindiens* (Marburger Theolog. Studien 6; Gotha 1931). Vf. bringt Licht in das Dunkel der Forschung über den Rudra-Śiva-Glauben. Für ihn steht fest, daß der spätere Śiva eins ist mit dem alten Rudra; „und der fortgeschrittene Glaube an sie kann nicht anders denn als strenger Eingott-Glaube bezeichnet werden.“ Rudra-Śiva ist der höchste Gott, der absolut Eine; der einzige Beweger, Schöpfer und Herr. Alles ist von ihm durchdrungen; in jedem Wesen wohnt er verborgen; er ist der „Andere“, reines Licht, heilig; er ist lichtverborgenes Wesen, von allen Weltstoffen befreit. Wer diesen Gott erkennt, wird erlöst von der Gebundenheit der Welt; ein Hilfsmittel zu dieser Gotteserkenntnis ist Yoga, die Versenkung. Die Grundhaltung unserer Upaniṣad ist Hingabe an die Gottheit. „Im Grunde kommt es auf die Gnade des Gottes an, der das Recht schafft und die Sünde wegstößt, damit man zu ihm gelangt.“ — Wir stehen hier vor tiefster Gotteserkenntnis, die weitgehend mit christlicher Lehre übereinstimmt. R. E. [113]

Fr. Heiler, *Die Mission des Christentums in Indien* (Marburger Theolog. Stud. 5; Gotha 1931). Einleitend bespricht Vf. die ein Jh. alte Propaganda der ind. Relig. im Abendlande: übergehend zu der christl. Mission in Indien stellt er zunächst fest, daß die direkten Erfolge ein Fiasko darstellen, da von den 320 Mill. Indern nur rund 5 Mill. Christen sind; hoch zu werten ist aber der indirekte Einfluß des Christentums auf das relig. und soz. Leben Indiens. H. beantwortet nun von seinem Standpunkte aus die Frage, ob die abendl. Kirche ein Recht habe zur Mission in Indien, der „Mutter der Religion“. Mit großer Wärme schildert er zunächst die Vorzüge ind. Religiosität: den umfassenden Synkretismus, die Lebendigkeit und Tiefe, die gänzliche Hingabe an das Jenseitige, die „Wirklichkeit der Wirklichkeit“, Versenkung und kontemplat. Gebet, Kampf um die reine Gottesidee, tiefste theol. Spekulation, aktive Bruderliebe. Es nimmt nicht wunder, daß Vf. sich die Auffassung Söderbloms zu eigen macht, nach der die ind. Religion eine Offenbarung Gottes im vollsten und wahrsten Sinne darstellt. Trotzdem hat Christus Indien viel zu bringen: zunächst die Korrektur seines Inkarnations-

glaubens, der Lehre vom Leiden und des Sündenbewußtseins. Aber auch ganz neue Lehren bringt das Christentum: die Auferstehungslehre, den Reichsgottesgedanken und die Lehre von der Kirche als *σῶμα Χριστοῦ*, in Führeramt, Wortverkündigung und sakram. Gnadenvermittlung eine ständige Inkarnation Christi darstellend. Der Inder ist vollständig individualistisch gerichtet, er kennt keine Kirche, keinen Gemeindegottesdienst. Hier liegen die Schwierigkeiten für die Liturgie, aber auch die Notwendigkeit ihrer besonderen Pflege durch die kath. Mission; die Lehre von der Kirche im eben angegebenen Sinne ist ja Grundlage der Lit. Die berufenste Missionskirche für Indien wäre ja die östliche Kirche gewesen; tatsächlich entfaltete die syr. Nestorianerkirche in China und Indien eine großartige Missionstätigkeit, der aber der endgültige Erfolg durchaus versagt blieb. H. spricht der röm. Kirche die Fähigkeit ab, ind. Christentum zu erzeugen: trotzdem muß er zugeben, daß sie mehr Berührungspunkte mit dem Hinduismus aufweist als die protest. Mission der verschiedenen Richtungen, so vor allem „Aszese und Mönchtum des röm. Kath., sein sakr. Kult und prunkhafter Ritualismus, seine subtile Scholastik und Mystik“. Wenn H. einer „Synthese“ ständig das Wort redet und behauptet, die röm. Kirche sei dazu nicht fähig, so geben wir das ohne weiteres zu, wenn er dabei an eine Preisgabe absoluten Wahrheitsgehaltes kath. Lehre denkt; eine solche kennen wir nicht im Interesse einer Synthese. Andererseits ist durchaus zuzugeben, daß das Christentum nicht in abendländ. Form den Indern gebracht werden muß. Allerdings werden uns bei Lesung dieses Buches die großen Schwierigkeiten und Probleme dieser „Akkommodation“ wieder sehr eindringlich klar. Das Christentum ist eben auch für den Inder etwas Neues und muß als solches auch von ihm empfunden werden; mit Wahrung aller Wahrheit soll es aber mit dem Volkstum verwachsen; das ist die große Aufgabe, die zu verwirklichen die Mission berufen ist.

R. E. [114]

H. G. Bévenot OSB, *Pagan and Christian Rule* (London 1924). Behandelt „the art of government“ im politischen, intellektuellen, moralischen und sozialen Leben in drei hervorragenden Perioden der Geschichte: im Zeitalter des Augustus (*Pagan Rule at its Best*), unter Theodosius d. Gr. (*Pagan Rule versus Christian Rule*) und im 13. Jh. (*Christian Rule at its Best*, Louis IX. of France, Henry III. of England). Der letzte Teil bringt eine Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart. In der Darlegung über die Rückwirkung des Heidentums wird darauf hingewiesen, daß die höheren Klassen, „des hohlen Materialismus müde, von den heidn. Mysterien bestrickt wurden“. Der II. Teil streift die Bedeutung der Kirchenväter. „... the clear practical teaching of the Fathers of the Church, ever forthcoming to point out the need and the duty of the hour.“ Es wird ein Zitat von Paul Gide, *Etude sur la Condition de la Femme* angeführt: „There is scarce any legislative reform achieved by Constantine and his successors of which the Fathers had not pointed out the need beforehand, and very nearly proposed the measures in so many words. There is no better commentary to the Imperial Codes than the writings of the Fathers“ (S. 74). Die Persönlichkeit des hl. Ambrosius wird eingehend behandelt, sein Verhältnis zu Gratian, Damasus, Theodosius d. Gr.: von seinen Werken *De officiis ministrorum*. Gregor Nyss., Basilius, Chrysostomus werden erwähnt.

M. Kl. [115]

J. Kroll, *Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt* (Vorträge der Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl Bd. VII 1927—8 [Leipzig-Berlin 1930] 257—301). Das ma. Spiel von der Höllenfahrt wird nach rückwärts verfolgt, zunächst bis zu den christl. Descensus-Schilderungen, wobei auch der Desc. im liturg. Mysterium besprochen wird. Der christologische Hymnus wird zu einer dramatischen Ausgestaltung des Desc. ausgebaut. In der Auferstehungsliturgie die Antiphon *Cum rex gloriae* (aus Augustin, *sermo* 160 de Pascha). Im MA wird das Mysterium zur Dramatik umgewandelt. Kr. verfolgt dann die Höllenfahrtschilderung bei den alten Ägyptern, in Babylon, in Persien, bei den Mandäern (die er zu früh datiert).

den Manichäern und im Hellenismus (Mysterien) und zeigt das Fortleben mancher Motive in der christl. Ausmalung des Desc. [116]

ΠΑΝΘΕΙΟΝ. Religiöse Texte des Griechentums in Verbindung mit G. Kittel und O. Weinreich hg. von H. Kleinknecht (Stuttgart 1929). Das zunächst für akademische Übungen bestimmte Buch bietet eine sehr geschickt ausgewählte Sammlung von Texten zur griech. Religion und Religiosität von Homer an bis zum Ausgang der Antike, u. zw. sowohl aus den führenden Dichtern und Philosophen wie aus der Volksreligion. Sehr erwünscht wäre ein kurzer Kommentar, durch den das treffliche Werkchen noch nutzbringender werden würde. [117]

O. Weinreich weist in einer Bespr. von Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult* [s. Jb. 8 Nr. 197] in der Philol. Wschr. 50 (1930) 1055—7 auf einige Ergänzungen hin: Zschietzmann, *Die Darstellungen der Prothesis in der griech. Kunst* (Athen. Mitt. 53 [1928] 17 ff.). Die Trauernden sitzen: S. 38 Nr. 12, vgl. dazu S. 19, S. 40 Nr. 33 und Nr. 40, S. 41 Nr. 50; auch die Flötenspielerin einmal: S. 26 (Abb. Arch. Rel.-Wiss. 11, 534). — Zum sitzenden, hockenden, knienden *προσκυβεῖν* (bei Kl. S. 33 f.) vgl. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisdaimonia* (RGVV XXI 2) S. 23 ff.; auf einem Relief der unterirdischen Basilika vor Porta Maggiore adoriert eine Kniende vor der Statue einer Göttin; vgl. Bendinelli, Monum. Antichi 1927 p. 779. — Zum leeren Gottesthron, *θρόνος* u. dgl. ist der leere Thron Alexanders d. Gr. heranzuziehen; vgl. Hertler, *Zum bildlosen Kult der Alten* (Rh. Mus. 74 [1925] 164 ff.). [118]

O. Kern, *Die samothrakischen und eleusinischen Mysterien der klassischen Zeit* (Forschungen und Fortschritte 5 [1929] 381—382) würdigt die Bemühungen der deutschen Forscher um die Kabirenheiligtümer von Samothrake und Theben und um das Telesterion in Eleusis. „Über den Verlauf der Mysterienfeier wird man manches gegen Noack einwenden können.“ „Ich freue mich aber, daß Noack der fundamentalen Entdeckung Alfred Körtes zustimmt, daß das Sakrament der Mysterien in der Berührung einer Nachbildung des Mutterschoßes bestand“ [?].

Th. Kl. [119]

O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit* (Die Antike 6 [1930] 302—323). Der Vortrag weicht, wie der Verf. einleitend bemerkt, in manchem ab von dem Jb. 7 Nr. 142 besprochenen Vortrag mit der gleichen Überschrift, wozu bes. das Werk von F. Noack über Eleusis den Anlaß bot, der die Hauptfragen über die Entwicklung des Telesterions gelöst hat. Es stammt erst aus dem letzten Jahrzehnt des 7. Jh. Ältestes Zeugnis für die Mysterien ist der Demeterhymnus. Der dort bezeichnete Tempel war nicht der Weihesaal, sondern enthielt das Kultbild der Göttinnen. Kern des eleus. Dienstes war die Jenseitshoffnung. *Ὄργη* kommt von einem Stamme „*un-*“; das Mysterion bestand in einem Schauen. Die Schauspiele fanden wohl zuerst im Freien statt; dann wurde der Weihesaal dafür errichtet. Rundherum Stufen, auf denen die Mysteren standen; in der Mitte das Anaktoron, das nur der Hierophant betreten durfte, durch Mauerwerk abgetrennt. Das Opaion, eine Dachöffnung, erklärt K. als ein Abzugloch für den Rauch der Fackeln, die wesentlich zur Weihennacht gehörten. Das Mysteriengeheimnis der mystischen Kiste deutet K. mit A. Körte als die Berührung mit der Nachbildung eines Mutterschoßes; s. aber Jb. 7 Nr. 142. Es ist eine Wiedergeburt. Höhepunkt der Mysteriennacht war das Zeigen einer Kornähre [vgl. Nr. 121]. — In Samothrake Beichte vor der Einweihung; szenische Aufführungen: Raub, Suchen, Vermählung, hieratische Tänze. Die chthonischen Dämonen der Zeugungskraft werden später zu Schutzpatronen der Seefahrer. — Die Orpheotelesten schließen sich zu einer Gemeinde zusammen und halten ihre Konvente in „heiligen Häusern“, Bakcheien. Die Weißen reinigen von der Sünde und führen nach dem Tode zum Gastmahl der Heiligen. Der Orphiker richtet sich auf am Schicksal.

dem Leiden und der Wiedergeburt des Dionysos und vertraut auf seine Hilfe im Jenseits. [120]

P. Wolters, *Gestalt und Sinn der Ähre in antiker Kunst* (Die Antike 6 [1930] 284—301). Ausgehend von einem in einem Grab zu Syrakus gefundenen, etwa dem 4. Jh. v. Chr. entstammenden Ährenbüschel aus lauterem Gold, behandelt W. auch die religiöse Bedeutung solcher Ähren. In alter Zeit wurde in Attika über dem frischen Grabe Korn gesät, wohl zum Zeichen der Wiedergeburt neuen Lebens aus dem Grabe (Großvater — Enkel). „Kind und Korn“ gehören nach einer Formel W. Mannhardts zusammen. Die Pflanze wird im Spiegel des Menschenlebens und das Menschenleben im Spiegel der Pflanze betrachtet. Auf einer apulischen Grabvase ist der Tote als Ähren dargestellt (vgl. die Verwendung des natürlichen oder bildlichen Eis bei Bestattungen); auch andere Pflanzen kommen so vor; Sämereien werden ins Grab gestreut. In Kertsch trug ein Toter einen goldenen Olivenzweig in der Rechten. Die Olive hatte allgemeine sepulkrale Bedeutung in Griechenland; der Zweig, der schon im Leben vom Priester u. a. getragen wurde, paßte als *ἱερεῖα ἐλάα* gut in die Hand des zu Persephones Thron bittend Herzutretenden. Ebenso war wohl unsere goldene Ähre ein priesterliches Abzeichen, vielleicht einer Demeterpriesterin, das der Toten mitgegeben wurde. Aber auch hier ist sie nicht bloß eine Erinnerung an den Segen des Ackerbaus. „Das beweist schon die Bedeutung der Ähre für die Mysteren bei der eleusinischen Eoptie, als eines Symbols des sich immer erneuernden Lebens und als Gewißheit des seligen Weiterlebens im Elysion.“ [121]

G. Rodenwaldt, *Neue Deutsche Ausgrabungen* (Deutschum u. Ausland hg. v. G. Schreiber H. 23/24; Münster i. Westf. 1930). Das Doppelheft vereinigt eine Reihe von Berichten verschiedener Gelehrten über Ausgrabungsergebnisse der letzten Jahre. Von religions- bzw. liturgiegeschichtl. Interesse sind folgende Hinweise: S. 49—64 Ausgrabungen in Pergamon von Th. Wiegand: Zeusaltar, Hauskapelle im Palast des Attalos zu Ehren der Hera, Tempel der Demeter, vor dem Tempel Laufbrunnen für die rituelle Reinigung, Bothros, reliefbedeckte Schrankenplatten mit Darstellungen der Göttin und ihres Kultes. Röm. Basilika oder Therme mitten in der Stadt. W. sagt darüber: „Über der röm. Schicht ist die christl. Johannisbasilika zu finden, eine der sieben apokalyptischen Kirchen. Und wir werden sie finden!“ — S. 65—68 Die deutschen Ausgrabungen in Angora und Aezani von M. Schede: In Aezani kl. Heiligtum der Kybele. Terrakottafigürchen der Göttin aus späthellenistischer Zeit. — S. 68—77 Ephesos von J. Keil: Heiligtum der Muttergöttin mit vielen Inschriften und Weihreliefs entdeckt. Cella eines anderen Tempels über einem engen in die Tiefe reichenden Felsspalt. Kolossaltempel aus röm. Zeit wahrscheinlich für Isis und Sarapis. Christl. Heiligtümer: „Es war eine große Überraschung, als bei dem schmalen Felsspalt, wo die jetzt vertriebenen Griechen der Umgebung zu Ehren der Sieben Schläfer noch 1920 ihre Lichter anzündeten, eine immer weiter sich ausdehnende Cömeterienanlage... aus der Erde kam.“ Pilgerinschriften an den Wänden mit dem Wunsche, an der Stelle bestattet zu sein, „wo der Herr schon einmal seine getreuen Diener vom Todesschlafte hatte auferstehen lassen“. In der Johanniskirche das seit dem 2. Jh. dort verehrte Grab des hl. Johannes aufgedeckt. — Die Ausgrabung von Vetera bei Xanten von H. Lehner: Basilikale Halle im Praetorium von Bedeutung für die Geschichte der Entwicklung des Kirchenbaues. Vgl. R. Schultze, *Basilika* (Röm.-german. Forschungen II, Berlin 1928). — Kirchengrundrisse aus dem 8. Jh., ermittelt im südl. Querhause der Stiftskirche zu Hersfeld von J. Vonderau: Vorbilder der bonifatianischen Bauten römisch. Die Kirchen- und Klosterbauten des Apostels der Deutschen werden von der Leitung des Hess. Landesmuseums zu Kassel im Verein mit der röm.-germ. Kommission in Frankfurt eingehend erforscht werden. — Die Pfalz Karls d. Gr. zu Ingelheim a. Rh. von Chr. Rauch: die Kirche hat „Grundriß und Stätte des karolingischen

Baues festgehalten, der selbst die altentümliche Grundrißform der altchristlichen Basilika bewahrte“. Am Südennde der Kirchenvorhalle Taufkapelle? „Die Richtung des Ablaufes in der Kapelle läßt vermuten, daß die Wasserleitung von hier aus nach der Mitte des Atriumshofes weiterging, um dort einen Brunnen, einen *cantharus* wie bei der altchristlichen Basilika zu speisen.“ Th. M. [122]

H. Greßmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter. Eine Vortragsreihe mit 58 Abb. im Text und 1 Karte* (Berlin-Leipzig 1930). Die aus dem Nachlaß Gr.s durch W. Horst und K. Gallig hier hg. Vorträge sind 1923 gehalten worden, woraus sich schon ergibt, daß sie in vielem überholt sind; auch fehlen die als Abschluß geplanten Vorträge über Judentum und Christentum. Trotzdem haben die Herausgeber sich ein großes Verdienst erworben, da Gr.s Art, wenn auch hypothesenreich, immer anregend ist und nicht selten neue Erkenntnisse vermittelt. § 1 zeigt, wie Synkretismus und Mysterien im Verein mit Philosophie und Prophetie die alten Opferreligionen stürzten. Zu den Mysterien im engeren Sinne gehört die persönliche geheime Weihe. Sie bereiteten den Fortschritt zur universalen Bekenntnisreligion des Christentums vor. Die religionsgesch. Aufgabe ist, zunächst die Religion zu beschreiben, zu verstehen und nachzuerleben; zweitens, den Ursprung der Mysterienreligionen zu erforschen, was aber vielleicht immer ein ungelöstes Rätsel bleiben wird. In den folg. §§ wird an einzelnen Zügen das Werden und Sichwandeln der vorderoriental. Religionen aufgezeigt, zuerst der ägypt. In den Osirisfeiern macht die Wiederholung des Mythos im Ritus der Totenfeier eins mit Osiris; die Feiern sind öffentlich, also keine Mysterien. Solche gibt es bei Sarapis. S. 42 scheint es mir bedenklich, von einer „Taufe zur Sündenvergebung“ zu reden; *praefatus deum ueniam* bei Apuleius beweist eine solche Deutung nicht. Von einem „trinitarischen Monotheismus“ in der ägypt. Religion zu sprechen, scheint mir eine mißbräuchliche Anwendung späterer Terminologie, auch wenn man das *εἰς θεός* nicht mit Peterson (s. Jb. 7 Nr. 210) als bloße Akklamation betrachtet. § 5—8 behandeln die kleinasiat. Religion: die Göttermutter, die Dea Syria, die Ma von Komana, die Artemis von Ephesos, Attis und Sabazios, letzteren auch in seiner Beziehung zu jüd. Kult. In dem Abschnitt über den Iran wird S. 141 das Mithrasfest vom 25. XII. erwähnt, das im Abendland mit dem Sonnenfest an diesem Tage verschmolzen ist. § 11 über Mani bedarf nach den neueren Forschungen bes. der Nachprüfung. — Das Buch ist mit vielen und guten Abb. ausgestattet. — Bespr.: J. Hempel, Dt. Litztg. 3. F., 2 (1931) 865—7; O. Weinreich, Or. Litztg. 34 (1931) 338 f. [123]

W. Weber, *Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte* (Stuttgart 1929). Der geist- und kenntnisreiche Vortrag berührt mehrmals auch liturgiegeschichtl. Fragen. S. 16 ff. wird die seit etwa 180 n. Chr. einsetzende Wende zur lat. Kirchensprache behandelt. Tertullian wird als Sprachschöpfer gewürdigt, aber wohl überschätzt, wenn es z. B. heißt, er habe als erster dem Wort *sacramentum* 12 verschiedene Bedeutungen zugemutet, ihm jedoch durch das Medium des griech. *μυστήριον* gerade den Sinn eingeprägt, den es später vorwiegend behalten hat. Tert. hat hier nur weitergegeben, was die Kirchensprache vor ihm begonnen hatte; vgl. Jb. 8 S. 225 ff. Auch ist es zu viel gesagt, wenn es S. 19 heißt, Tert. habe den Begriff der *humilitas* zu einem der Zentralbegriffe des Verhaltens des Menschen gegen Gott und Welt erhoben. — S. 26 über die Statik in den oriental. Kulturen, auch in der hellenisierten Form. — S. 42 ff. u. 51: Herrscherkult, Mysterien, Enthusiasmus als Triebkräfte im christl. Denken. — S. 46 ff.: Darf man von einer ausgebildeten christl. Kunst der Frühzeit reden? [124]

A. D. Nock, *ΣΥΝΝΑΟΣ ΘΕΟΣ* (Harvard Studies in class. philology 41 [1930] S.-A. 62 S.). I. Geht von der Tatsache aus, daß Caesar *σύνναος* des Quirinus wurde, indem seine *εἰκών* in dessen Tempel aufgestellt wurde. Außerdem wurde sein *ἀνδριάς* mit den Götterbildern in der Zirkusprozession getragen. (*εἰκών* bedeutet gewöhnlich das Gemälde, *ἄγαλμα* das Kultbild.) Das geschah nach hellenist. Vor-

bildern. In Ägypten sollte ursprünglich der Pharao durch seine Statue im Tempel nach seinem Tode Unterstützung durch die Opfer usw. erhalten. Dazu tritt, daß der König in seinem Leben der Kanal der Götterhuld war und daß seine Ehre nach seinem Tode im Kulte fortgesetzt wurde. „It is, allowing for all the differences, not entirely unlike the burial of a bishop in the crypt of his cathedral.“ Unter den Ptolemäern wurde der Brauch noch allgemeiner. Die röm. Kaiser waren nicht wie die Ptolemäer in den Kult aller Tempel einbezogen. Einzelne Kaiser wurden mit bestimmten Göttern zusammen verehrt. — S. 19 wird eine Münze mit der Inschrift ADVENTUI AUG ALEXANDRIAE SC erwähnt, auf der Sarapis und Isis dem Hadrian und der Sabina die Hand bieten. S. 41 Anm. 2 über angebliche „Kaisermystik“. — II. Ein Heros oder ein Gott ist Partner eines Gottes, nicht allein im hl. Bezirk, sondern auch im Tempel, Altar, Fest. Die Dedikation hat oft 2 Dative, an einen Gott und einen Menschen. N. vergleicht damit, daß frühe röm. Basiliken Gott und zugleich einem Martyrer gewidmet sind. Der Unterschied zwischen Kult und Ehrung bestand im Altertum nicht in der späteren Schärfe. Auch Kultinstrumente werden religiös verehrt. *Προσκύνησις* gilt hochgestellten Menschen und Göttern. Der seit 400 v. Chr. in Griechenland sich steigende Herrscherkult führte wohl zur Teilnahme des Herrschers an gewissen Kultzeremonien, aber selten am Tempel. [125]

A. D. Nock, *A diis electa: A chapter in the religious History of the third century* (The Harvard Theol. Rev. 23 [1930] 251—274). Behandelt eine Gruppe von Inschriften auf Vestalinnen, die ein Aufleben des Kultes der Vesta zu Rom in der Mitte des 3. Jh. n. Chr. bezeugen, und weist bes. auf 3 Gedanken hin: 1. Die Tugend der Vestalin wird von der Gottheit selbst anerkannt; 2. Von ihr hängt die Wohlfahrt des Staates ab; 3. Die V. wird von der Gottheit berufen (dies oft bei Priestern betont). Gewisse Menschen werden von der Gottheit geehrt (*τιμᾶν*): christl. Beispiele u. a. bei Ignatius M., im Euchologion des Sarapion. Der Priester steht zwischen Gott und Gemeinde; vgl. die unedierte Inschrift aus Sardes (wahrscheinlich 1. Jh. v. Chr.):

Ἀρεμὶ, Σάρδεϊς σῶξε διηνε[κ]ῆ[ς] ἐλ[ς] ἐλ[ς] δμόνοιαν
Μοσχίνης εὐχαῖς Διφίλειω θυγατρὸς.

N. vergleicht dazu aus den Kollekten: *intercedente beato N.* [was aber doch etwas anderes ist]. Einmal heißt die Vestalin *a diis electa* (d. h. von der Gottheit). Die von der Gottheit erwählte V. vermittelt dem von der Gottheit erwählten Kaiser die Gnade der Götter. — S. 265 Anm. 51 über den Himmelsblick als rituellen Gestus. [126]

R. Reitzenstein †, *Heilige Handlung* (Vorträge der Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl, Vorträge 1928—1929: *Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele* [Leipzig-Berlin 1930] 21—41). Unter diesem Titel gibt R. eine Inhaltsangabe seines Buches *Die Vorgeschichte der christl. Taufe* (1929), das wir Jb. 9 Nr. 146 kritisiert haben. — Vgl. Nr. 128. [127]

H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage* (Sitzgsber. preuß. Akad. Wiss. phil.-hist. Kl. 1930 XXVII). „Die Mandäer haben keinerlei Verbindung mit den Johannesjüngern: die uns erhaltenen Schriften sind ebenso wie ihre rituellen Gebräuche aufs stärkste durch das ausgebildete Kirchenchristentum beeinflusst. Als Zeugen einer Bewegung aus den Tagen des Urchristentums kommen sie in keiner Weise in Betracht. Das läßt sich nachweisen.“ Die Figur Johannes d. T. gehört der jüngsten Schicht der mandäischen Literatur an und ist erst in byz.-arab. Zeit unter christl. Einfluß in die mand. religiöse Phantasie übergegangen. In den liturg. Texten fehlt Johannes ganz, wodurch schon die Ableitung der mand. Taufe von der Joh.-t. unmöglich gemacht wird. Die Taufgeschichte zwischen Joh. und Manda d'Haijē ist nach dem Modell der Taufgeschichte Jesu in der legendären Ausgestaltung geschaffen. Der Ausdruck „den Jordan frei fließen lassen“ erklärt sich aus

der Taufliturgie der syr. Nestorianer (vgl. G. Diettrich, *Die nest. Tauflit.* [1903] 24; 51), die das Wasser erst vor Beginn der eigentlichen Taufe in das Becken strömen lassen. „Der gesamte Ritenkomplex der mand. Taufe ist eine Nachbildung des Taufrituals der christl. Syrer.“ Das gilt auch von der Bezeichnung des Taufwassers als „Jordan“, die ein Hauptbeweis für die angebliche Herkunft der Mandäer aus dem Jordanland war. In der technischen Sprache der nestor. Liturgie heißt der Taufbrunnen *Jardnā*. Der mand. Ritus zerfällt in 1. Wasserweihe, 2. Taufe, 3. Firmung, 4. Kommunion. Er ist dem syr. Ritus entlehnt und mit mand. Texten versehen, dazu etwas umgebildet worden. Ein Tauflied der syr. Christen wurde von den Mand. übernommen: Ps. 114, 3—7 gemischt mit Worten aus Ps. 29, 5; 9, die dazu noch teilweise mißverstanden wurden. Die Masse der Schriften und die Liturgie kennt nur den Sonntag, der von den Christen übernommen ist. — „Eine ältere orientalisch-gnostische Religion ist in späterer — vielleicht erst arabischer — Zeit von einem inhaltlich leer gewordenen nestorianischen Christentum in mehreren Anläufen durchsetzt und zu einer christlich-synkretischen Gnosis umgebildet worden“ (S. 15). [Vgl. dazu Jb. 9 Nr. 146.] [128]

Jos. Schrijnen, *Volkskunde und religiöse Volkskunde* (Anthropos 25 [1930] 239—254). Vf. gibt einleitend eine Übersicht über die Geschichte dieser jungen Wissenschaft und geht dann über zu deren Umgrenzung, wobei er folgende Definition gibt: Vk. ist die systemat., rationelle Erforschung des Untergrundes der Kultur; sie ist die Ethnologie der Kulturvölker; damit ein Unterteil der allgemeinen Kulturgeschichte. Relig. Vk. ist der Teil der Vk., der sich mit ihrem Verhältnis zur Religionsgeschichte befaßt, der also die Volksreligion mit ihren verschiedenen Elementen zum Gegenstande hat. Mit großem Scharfsinn gibt er dann am Beispiel der germ. Länder eine Übersicht über die religionsgeschichtl. Schichten, aus denen sich die Volksreligion zusammenfügt. Die letzte dieser Schichten ist das Christentum. Zwischen ihm und dem Volke hat ein großer Austausch bestanden und besteht auch noch. Dahin gehören viele Erscheinungen, die uns auch aus der Liturgiegesch. bekannt sind: Gebete, im Volke entstanden, wurden von der Kirche gebilligt und sogar in die Liturgie aufgenommen, wie die *Commendatio animae*; dahin gehört auch das ganze große Gebiet der Christianisierung heidnischer Feste, Festbräuche, Volksvorstellungen und Sitten. Manchmal ging diese Christianisierung nicht von der Kirche aus, sondern ist das Resultat zufälligen Zusammentreffens heidnischer Festzeiten mit christlichen; das erklärt manche mythol. Züge in den Legenden der Heiligen. — In neuerer Zeit hat rel. Vk. noch eine besondere Bedeutung erhalten: sie beschäftigt sich mit den rel. Vorstellungen und Gebräuchen, mit den sittl. Anschauungen und Gewohnheiten des Volkes, um sein Seelenleben mit größerer Frucht erforschen und dadurch um so besser seelsorglich an ihm arbeiten zu können; so gefaßt ist rel. Vk. eine Unterabteilung der prakt. Theologie; ihr syst. Studium begann 1901, von P. Drews angeregt. Durch verschiedene Methoden sucht man Volksbrauch und Volksitte zu erfassen. Vieles vom alten Volksbrauch ist schon verlorengegangen und geht ständig verloren durch das Vordringen moderner Hochkultur. Es muß dafür gesorgt werden, daß der Geist des lebendigen Glaubens erhalten bleibe; der wird das Volkstum ständig durchdringen und sich auch neue Ausdrucksformen bilden. R. E. [129]

F. Schubert, *Liturgie und Volksgebräuche* (Theol. u. Glaube 22 [1930] 137—149). Spricht von der Anpassung der Lit. an das Volksempfinden und die Volksgebräuche, die im MA viel leichter möglich war als in der Folgezeit. Die Meßlit. wurde von Volksgebräuchen möglichst freigehalten. In erster Linie kommt das Rituale in Betracht. Als Beispiel wird angeführt der Wettersegnen und der Trauungsritus. Bei den Volksgebräuchen, die doch in das Meßbuch eingedrungen sind (man kann hier nicht immer von „Gebräuchen“ reden), wird gehandelt von der *missa sicca*, von den Votivmessen, bes. den Gregoriusmessen, von den *orationes diversae, dicendae ad libitum*, von den *orationes imperatae*. A. M. [130]

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens hg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von **Hanns Bächtold-Stäubli** Bd. III (Berlin-Leipzig 1930/31). Von dem großangelegten Werke, dessen beide ersten Bände wir Jb. 9 Nr. 132 ausführlich besprochen haben, ist der 3. Bd. *Freien—Hexenschuß* erschienen, der wieder ein sehr reiches Material zusammenträgt. Eine ausführliche Würdigung werden wir im nächsten Jb. bringen.

[131]

R. Kriss, *Das Gebärmuttervotiv. Ein Beitrag zur Volkskunde nebst einer Einleitung über Arten und Bedeutung der deutschen Opfergebräuche der Gegenwart* (Das Volkswerk. Beiträge zur Volkskunst und Volkskunde hg. in Verbindung mit dem Bayer. Landesverein für Heimatschutz von J. M. Ritz u. A. Spamer. Augsburg 1929). Die Einleitung versucht, „die mannigfachen Opfergaben, die das katholische Volk in Deutschland bis zur Gegenwart an zahlreichen Kultstätten darbringt, nach allgemeinen Gesichtspunkten zu gruppieren und deren Sinn und Bedeutung klarzulegen“. Es handelt sich dabei um eine „typische Gepflogenheit der primitiven Gemeinschaftsreligion, die als solche nicht an bestimmte Konfessionen gebunden ist. Als primitive Gemeinschaftsreligion können wir im Anschluß an Naumann jene ewig alte und ewig neue religiöse Einstellung des primitiven Menschen bezeichnen, die sich als eine ziemlich unveränderliche (weil undifferenzierte und individualismusarme) Unterströmung innerhalb jeder Kulturreligion vorfindet; zwischen ihr und der gehobenen Glaubensform einer bestimmten Konfession findet notwendigerweise ein gewisser Ausgleich statt, indem jene angesichts der Unmöglichkeit ihrer völligen Verdrängung bestrebt ist, sie sich tunlichst zu assimilieren“. Die Opfer sind ein Ausdruck der Bitte oder des Dankes; ursprünglich waren sie nicht so sehr Opfer als Formen des Analogie- oder Nachahmungszaubers. Die Votivgaben lassen sich in 3 Gruppen einteilen: I. Identifikationen der eigenen hilfesusuchenden Person bzw. des im Gebete intendierten Gegenstandes. Die Bilder (menschl. Figuren, Körperteile usw.) sind Gegenstücke zur Wirklichkeit; darin, daß die Wirklichkeit auf ein Bild übertragen wird, liegt ein magisches Moment; indem das Bild in der Nähe der Gottheit aufgestellt wird, nimmt es an ihrem Segen teil (relig. Moment); der Segen geht auf die Wirklichkeit über (wiederum mag. Mom.). Ursprünglich war wohl auch der relig. Teil magisch, indem man selbst an dem Bilde bewirkte, was man an der Wirklichkeit geschehen haben wollte. II. *Eigentliche Opfer*, bei denen heute die magischen Momente ganz zurücktreten; es bleibt das relig. der Bitte und des Dankes. Von blutigen Opfern haben sich nur wenige Reste gehalten. An die Stelle von Naturalien sind Kostbarkeiten getreten; nur das Wachsoffer besteht noch uneingeschränkt. Erinnerungen an eine überstandene Gefahr werden als Zeichen der Dankbarkeit geopfert, können aber auch Materialisationen eines Wunsches sein. Einige Bräuche sind Reste alter Opferhandlungen, werden aber vom Volke nicht mehr als solche empfunden; so die Gebädbrote an Allerseelen und in den Rauh Nächten, die teils eine Gabe an die Toten sind, teils jene abwehren sollen. Der Rest eines Flußopfers ist es, wenn alljährlich zu Laufen a. d. Salzach eine ungeweihte Hostie an Fronleichnam in den Fluß geworfen wird. III. *Heiligenattribute*. Bei der Votivdarbringung ist das jeweilige Patronat des Hl. zu berücksichtigen. Dem hl. Leonard z. B. werden als Viehpatron und Gefangenenbefreier Haustiere und Fesseln geopfert. Man kann sich aber auch in jeder Not an den Hl. wenden und ihm demgemäß jede beliebige Opfergabe darbringen. Umgekehrt kann der Opfernde in erster Linie den Hl. und dessen Lebensumstände im Auge haben und danach das Votiv gestalten, das dann auf den bestimmten Helfer spezialisiert ist (z. B. Erasmuswinde für Leibscherzen; Sebastianspeile gegen Pest). Die wächsernen und silbernen Herzen sind nicht bloß Organvotive, sondern im Anschluß an den Kult der Herzen Jesu und Mariä auch

Symbole der Gottesliebe. — Gewisse Opfer lassen sich nur mit Mühe in eine der 3 Gruppen einreihen, da mehrere der geschilderten Gesichtspunkte hineinspielen.

Der Hauptteil des Buches behandelt alsdann das Gebärmuttervotiv, das zu jenen Votiven gehört, die nicht bloß Abbildung eines realen im Gebete erflachten Objektes sein sollen, sondern deren Gestaltung außerdem noch von ganz speziellen primitiven Volksvorstellungen abhängig ist, die daher in örtlicher Begrenzung auftreten und eine von lokalen Verhältnissen bedingte Form besitzen. Es tritt in deutschen Gebieten nördlich der Alpen als Kröte, in Deutsch-Südtirol als Stachelkugel auf. Kr. gibt zunächst einen Überblick über das festgestellte Material und prüft dann die Erklärungsversuche. Aus dem Symbolismus der Alten hat sich das deutsche Krötenvotiv nicht entwickelt; denn trotz der in der Antike weitverbreiteten Krötensymbole (S. 78 ägypt. Tonlampen aus frühchristl. Zeit mit dem Bilde einer Kröte und der Aufschrift *εγω ειμι αναστασις*) hat die Kröte niemals als Gebärmuttervotiv Verwendung gefunden. Der primäre Ausgangspunkt liegt vielmehr in der volksmedizinischen Anschauung, die Gebärmutter sei ein lebendes Tier; dazu tritt aus dem Krötenaberglauben die Ansicht, das Gebärmuttertier sei eine Kröte. Die Stachelkugel ist lediglich eine stilisierte Abbildung eines real existierenden Organs. — Die treffliche Untersuchung gibt am Schluß eine Übersichtskarte über die Fundorte des Votivs und eine Anzahl Abbildungen. [132]

R. Kriss, *Volksreligiöse Opferbräuche in Jugoslawien* (Wiener Zschr. f. Volkskunde 25 [1930] 49—68). Bringt eine Übersicht über die Votivgaben, wie sie an Wallfahrtskirchen J. heute noch dargebracht werden. Das Land ist kulturell verschieden geschichtet; es machen sich 3 Kulturkreise bemerkbar: von Norden her der deutsche Einfluß, vom Balkan der östliche, von Italien der westliche; dazu kommt die konfessionelle Gliederung. Im allgemeinen kommt das Opferbrauchtum nur im röm.-kath. Volksteil zur vollen Entfaltung, u. zw. in nördl. und westl. Beeinflussung; wo es sich sonst findet, geht es auf röm.-kath. Einfluß zurück. Im nördl. (sloven.) Kreis sind wächserne Votivgaben sehr gebräuchlich; sie sind aber nicht ursprünglich, sondern dürften zur Zeit der Gegenreformation von Deutschland her eingeführt worden sein; an einzelnen Orten werden die Votivgaben auch in Opfergängen dargebracht. Sehr verbreitet sind auch hölzerne Votive; sie stellen meist Tiere dar, welche an den Festen der Tierpatrone (St. Stephan, St. Martin, Antonius Eins.) geopfert werden. Am meisten verbreitet sind die Naturalienopfer, besonders in der deutschen Enclave von Gottschee, wo sich die Sitte des Mutterlandes am stärksten erhalten hat; sie ist jedoch auch auf slov. Nachbargemeinden übergegangen. — Im östl. Gebiete kommen keine eigentlichen Votive vor, da die Bevölkerung orthodox ist; nur in einigen griech.-kath. Wallfahrtsorten finden sich silberne Votivgaben, die aber röm.-kath. Einfluß zuzuschreiben sind; in orthod. Kirchen findet man nur Heiligenbilder, oft in sehr künstlerischer Ausführung, die zum Dank gespendet wurden. Im westl. Teile (dalmat.-kroat. Küstengebiet), wo die Bevölkerung fast ganz röm.-kath. ist, sind silberne Weihgaben und Votivbilder sehr verbreitet, besonders in Wallfahrtskirchen; wo sie sich bei Orthod. vorfinden, gehen sie auf röm.-kath. Einfluß zurück. R. E. [133]

W. Jesse, *Bauopfer und Totenopfer im niederdeutschen Volksbrauch* (Mitteil. aus dem Quickborn 23 [1930] 65—69) geht den Umdeutungen ursprünglicher Totenopfer in Bauopfer beim Bau eines Hauses nach, den Verquickungen des Toten mit den Hausgesteinen. Die Funde von Opfergefäßen oder selbst Schächten mit einer großen Zahl von Gefäßen, die die Annahme von Totenopfergelagen suggerieren, dazu die Bezeugung des hartnäckigen Fortlebens solcher Feste durch kirchl. Quellen des MA, z. B. durch das Verbot der Bestattung auf Feldern, wo die vom Friedhof verbannten heidn. Bräuche sich möglicherweise erhalten hatten, solches u. a. wird von J. angeführt, um die naheliegende Vermutung zu festigen, daß die Bauopfer sich zum großen Teil als Totenopfer erklären lassen. E. L. [133 a]

A. Wreden, *Osterbräuche am Rhein* (Rhein. Beobachter 9 S. 121—123) berichtet u. a. von der Heilssymbolik des dämonenbesiegenden Sprungs über das Osterfeuer, von den Oster- und Beichteiern, die die Pfarrer mancher bauerlicher Gegenden noch heute von den Beichtkindern zum Zeichen, daß sie am österlichen Mahle teilnahmen, erhalten. E. L. [133 b]

Sommer- und Herbstbräuche (Deutsche Gaue 31 [1930] 131—142). Für uns bedeutsam S. 136: 15. VIII., der große Frauentag der Kräuterweihe oder Mariä Himmelfahrt. Die Kräuterweihe ist deutsche Kirchensitte, älteste Weiheformeln s. X. Grund der Weihe ist die Getreideernte. Eine Formel s. XII besagt, daß der Geistliche mit der Lichtmeßkerze in der Hand das Getreide segnen muß, ehe es in die Scheuer kommt (apotropäisch). A. M. [133 c]

K. Bosch, *Weihnachten in der Provence. Eine volkscundliche, soziologische Studie zum Wesen von Kultformen* (Oberd. Zschr. f. Volksk. 4 [1930] 1—32). Der schöne Aufsatz enthält mehrere Beziehungen zur Liturgiewiss. in ihrem Verhältnis zur Volkskunde. So wenn S. 16 gelegentlich des *gros souper* am heil. Abend erzählt wird, daß am gedeckten Tisch Jesus symbolisiert werde in einem großen Brotlaib und 12 anderen Broten. „Hinter diesem Brauch mag, natürlich ganz unbewußt, als Symbol der Gedanke an die wunderbare Speisung stehen, deren Andenken zusammen mit der Erinnerung an das Wunder von Kana und die Taufe Christi vor der Einführung des Weihnachtsfestes als Geburtsfeier Jesu zum Wesensbestand des Epiphaniestes gehörte.“ Ferner die symbolische Bedeutung des brennenden Weihnachtsklotzes: „Der Akt symbolisiert die *communio sanctorum*.“ S. 18 der Wechselgesang der Hirten zu Les Baux in der Weihnachtsmesse, S. 22 die Zeremonien in der Kirche Saint-Laurent im Marseiller Fischerviertel. Wichtig S. 29: „Der transzendente Ort, dem diese häuslichen und öffentlichen Kultäußerungen zugeordnet sind, ist die kirchliche Liturgie.“ A. M. [133 d]

+

J. Gebhart, *Das Dreikönigszeichen 19+CMB+31* (Lech-Isar-Land 7 [1931] 4—8). Übernimmt die von R. Hindringer (Bayer. Heimatsch. 1930) aufgestellte These, daß die drei Buchstaben eine Weiterführung der Anfangsbuchstaben eines Satzes aus dem Mithraskult seien (*σύμβολα μυστικὰ φράζω*), — der die Donau hinaufgewandert ist, — die drei Kreuze apotropäischen Ursprung hätten (*σική σική σική*) und ihre ursprüngliche Stellung durch Verbindungslinien das magische Dreieck bzw. den sechsteiligen Drudenfuß ergibt. Das Anschreiben der Jahreszahl hängt ebenfalls mit der Eigenschaft des Mithras als Chronos zusammen. Bei den Germanen war der 6. I. der Schluß der Perchtenzeit und der große Neujahrstag. Die Kirche hat das Dreikönigszeichen nicht eingeführt, sondern vorgefunden als heidnisches Licht- und Jahreswendzeichen. A. M. [133 e]

E. H.-K., *Zachariasegen als Türinschrift* (Schweizer Volkskunde 20 [1930] 73). +Z+DIA+BIZ usw. Jeder Buchstabe bedeutet den Anfangsbuchstaben eines „lateinischen Spruches“ (besser Psalmbruchstücks aus der Liturgie). A. M. [133 f]

R. Meißner, *Minnetrinken in Island und in der Auvergne* (Deutsche Islandforschung 1930. 1. Bd.: Kultur. Hg. v. W. H. Vogt. Veröff. d. Schleswig-Holst. Univers.-Ges. Nr. 28, 1). Einleitend sei bemerkt, daß dieser stattliche Band, den deutsche Gelehrte über deutsche Arbeit an isländischem Boden und isländischer Kultur zusammengestellt haben, vieles enthält, was auch für einen Religionsgeschichtler von allgemeinem Interesse sein kann, wenn er die Religionsgeschichte mit der Kulturgeschichte in engen Zusammenhang bringt. Wir nennen etwa: H. de Boor, *Die religiöse Sprache der Voluspá und verwandter Denkmäler* (S. 68), F. Genzmer, *Studien über den Stil der Skalden* (S. 143), W. H. Vogt, *Von Bragi zu Egil. Ein Beitrag z. Gesch. des skaldischen Preislieds* (S. 170). Am nächsten berührt uns der angeführte Beitrag von M. (S. 232—246). Er geht aus von einem Gedicht *Allra postula minnisvisur* (s. XIV), das im Corp. scald. von Finnur Jónsson „eine Sonderstellung“ einnimmt: ein Gedicht über die „Apostelminne“ mit 13

Strophen. Die abschließenden Reimpaare zeigen uns das Bild einer Gesellschaft, die durch einen Rundtrunk (*minni*) den Aposteln ihre Verehrung bezeugt. Für den populär-kirchlichen Gebrauch des Minnetrinkens verweist M. auf M. Cahen, *La libation. Etudes sur le vocabulaire religieux du vieux Scandinave* (Paris 1921). „Die alte Vorstellung einer mystischen Communio! Der feierliche Rundtrunk zu Ehren der Götter wurde als ein ihnen dargebrachtes Opfer angesehen“ (S. 237); es kam dann die christliche Umbildung (der Sage nach durch Olaf Trygvasson). Dabei mußte an Stelle des heidnischen *formali* ein christlicher Spruch treten oder ein Gebet, in dem vor allem gesagt wird, wem der Trunk gelten und wessen Macht in Bewegung gesetzt werden solle. Als ein Tag, an dem man alle Apostel feiern konnte, konnte der 15. VII. (*divisio app.*) gelten. Das Gedicht beruht aber wohl auf einer naheliegenden Fiktion. Der Trunk ist Zeichen der Verehrung, Zeichen einer geistigen Liebesvereinigung (*minne* also nicht = Erinnerung; *amor*, *minne* bezeichnen [S. 239] „einmal die im Minnetrinken befestigte innige Verbindung mit dem angerufenen Wesen, dann den geweihten Trunk selbst“). Der Zusammenhang mit dem Heidentum zeigt sich da am deutlichsten, wo von kirchlicher oder weltlicher Seite gegen den Gebrauch gekämpft wird (z. B. Verbot des Hinkmar von Reims). Bei der „Johannisminne“ (ausschließlich deutsch) heben sich deutlich heidnische von den christlichen Zügen ab. Die Kirche hat die eigentliche Weihe in Anspruch genommen; der Wein kann in der Kirche den Gläubigen gereicht werden (*bibe amorem* etc.), doch konnte (und kann!) der Wein mit nach Hause genommen und dort im Kreise der Familie und des Gesindes in feierlicher Weise getrunken werden, wobei der Hausvater trotz der schon in der Kirche erfolgten Weihe den Wein vor dem Trunk noch einmal segnete. Dieser 2. Teil ist dem alten rituellen Umtrunk vergleichbar. Diese Johannisminne ist älter als die kirchliche Einrichtung. S. 241 wird eine aus der Auvergne stammende lat. Dichtung herangezogen, die Ähnlichkeit mit den *Allra postula minnisvisur* zeigt (hg. v. Winterfeld, *Poët.* IV 1 S. 350); sie zerfällt in 12 Abschnitte; die Abschn. X/XI lokalisieren das Gedicht (durch die Erwähnung des hl. Syreneus und des hl. Julian) in der Auvergne. Die Dichtung setzt den Brauch des Minnetrinkens voraus (z. B. Schluß: *principis exemplo vos exhilarate Falerno*; zu letzterem Wort vgl. Jb. 7 Nr. 385). Das Gedicht huldigt einem Grafen Wilhelm der Auv. Die Hs. gehört ins 10. Jh., also wahrscheinlich Wilhelm I. pius. (Das Gedicht ist übrigens, worauf M. wohl absichtlich nicht zu sprechen kommt, sehr interessant wegen der vielen griechischen Ausdrücke, die es bietet.) Jedenfalls haben wir es nach M. mit einem Zeugnis für die Fortdauer germanischen Minnetrinkens zu tun, das hier als Hofsitte erscheint, nicht als Heiligenverehrung. (Warum bezieht sich M. gar nicht auf das Nibelungenlied: *Nû trinken wir die Minne und geltens küneges wîn, der junge vogt der heunen der muoz hie der erste sin.*) A. M. [133 g]

Die Karwoche im schweizerischen Volksbrauch (Schweizer Volkskunde 21 [1931] 22–26). Wichtige Zusammenhänge auch zwischen Volkstum und Liturgie, die von den Herausgebern (Hoffmann-Krayer und Bächtold-Stäubli) leider nicht genügend betont sind. S. 25: „Alte wunderkräftige Gebete auf diesen Tag sind uns überliefert.“ Ist das auch *Ἄγιος ὁ θεός*? A. M. [133 h]

A. Griera, *Liturgia popular* (Butlletí de Dialectologia catalana 1930 S. 1–99). Reiche, nach der Ordnung der Kirchenfeste eingeteilte Nachrichten über katalanische Volksbräuche, die mehr oder minder mit der Liturgie verknüpft sind; über volkstümliche Lieder usw. J. V. [133 i]

F. Fogués, *Cómo se celebran las fiestas de Navidad en Carcagente* (Anales Centro Cultura Valenciana 3 [1930] 178–190). Außerliturg. Folklore vom Weihnachtsfest zu C. (Valencia); am merkwürdigsten „el besamanos“, Handkuß der Eltern nach dem Mittagessen von Weihnachten von seiten aller Kinder, auch der verheirateten. Oft war er das Zeichen der Versöhnung. J. V. [133 j]

T. F. G. Dexter, *The Pagan origin of fairs* (Parranporth, Cornwall, New Knowledge Press o. J. 44 S.). Die Messen (Jahrmärkte) sind nach D. heidnischen Ursprungs. Daß gewisse Messen bis in die vorchristl. Zeiten zurückreichen, erscheint uns nicht unmöglich. Aber auch nach genauer Lesung seines Büchleins und nach Prüfung seiner Bibliographie und seiner Belege (S. 41—44) bleiben wir dabei, daß die große Mehrzahl der Messen sich auf ein Heiligenfest bezieht. Mehrere wichtige Werke sind D. entgangen. Er kennt nicht den *Essai historique sur les foires françaises au moyen âge* von M. Chassignet (Nancy 1890) noch den *Essai sur les origines du Lendit* von M. L. Levillain in der Rev. hist. 155 (1927) 241—276. Manche Sätze des immer wohlüberlegten Kanonikus Lazare-André Bocquillot hätten ihm zu denken geben müssen: „Voilà comme ces Marchez se sont établis. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'on leur ait donné le nom de Férie ou de Fête, et celui de Messe [Leipzigermesse u. dgl.] puisqu'ils ne se tenoient qu'à cause de la Fête, et que la Messe en étoit la principale action et la plus solennelle“ (*Traité historique de la liturgie sacrée ou de la messe* [Paris 1701] 20—23).

L. G. [133 k]

R. W. Muncey, *A history of the consecration of churches and churchyards* (Cambridge 1930). Über die Weihe selbst bringt das Büchlein wenig Neues, enthält aber manche Lücke. Jedoch hat sich der Vf. mit einigen Einzelheiten von nebensächlicher Bedeutung beschäftigt: Märkte am Jahrestag der Kirchweihe (S. 52—56); Weihekreuz (Kap. VII); *ἀντιμύσιον* (S. 76); Tänze, Spiele, Messen, Märkte, „church-ales“, usw. auf den Friedhöfen und Maßregeln der kirchl. Obrigkeit dagegen (124—9).

L. G. [133 l]

E. I. Robson, *A Guide to French Fêtes* (London 1930). Behandelt die profanen und religiösen Feste, die in Frankreich an bestimmten Tagen geliefert werden, und erwähnt viele liturg. Feste (Patronsfeste, Fronleichnam u. a.). Von den vielen Abb. nennen wir: Weihe des Meeres und der Fischerflotillen (S. 4; 76; 198; 122). Prozessionen und andere Szenen der „pardons“ in der Bretagne (S. 20; 24; 130; 138; 144). Andere Prozessionen (S. 66; 94; 172). Segnung der Jagdhunde an St. Hubert (S. 162). S. 85—165 Festkalender; 167—201 Festliste nach den Départements; 203—238 Index der Ortsnamen.

L. G. [133 m]

Lynn Thorndike, *Franciscus Florentinus or Paduanus* (Mélanges Mandonnet [Paris 1930] II 353—369). Der Traktat *De quorundam astrologorum parvipendendis iudiciis* des Fr. Fl. († um 1480), geschrieben 1472 oder 1473, ist erhalten im Münchener Ms. Clm 23 593 (15. Jh.). Unter den beschriebenen abergläubischen Bräuchen beziehen sich einige auf liturg. Riten: Am Tage der hl. Agatha zieht man unter dem Gesang der Antiphon *Mentem sanctam* durch die Straßen und schreibt sie auf Kerzen. Eine ähnliche Prozession an Mariä Lichtmeß. Am Karfreitag wird ein Kreuz von Ölzweigen gemacht und dem Kreuze eine Münze geopfert, die nachher als Zaubermittel dient. Es werden 1000 Messen gelesen, um dem Teufel und dem kommenden Gericht zu entgehen. Eier, die am Himmelfahrtstage gelegt werden, haben eine besondere Kraft.

L. G. [133 n]

Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr.

1. Alter Orient (Ägypten und Mesopotamien).

E. Ebeling und **Bruno Meissner**, *Reallexicon der Assyriologie* (bisher 4 Lieferungen: 1. Bd. 1—4. Berlin 1928—1930). Bieten die lang erwartete Zusammenfassung des bisher zutage geförderten monumentalen und inschriftlichen Materials

im Zweiströmland. Außer Babylonien und Assyrien sind auch Sumer, dann die Gebiete von Hatti, Elam und Persien berücksichtigt. Ebenso werden die einschlägigen bibl. Zusammenhänge jedesmal behandelt. Bei dem großen Einflusse, den besonders die Schöpfer der altoriental. Kultur, die Sumerer, auf die relig. Entwicklung der Nachfolgestaaten und der Bibel in Ideen und Einrichtungen gehabt haben, wird das Lexikon auch liturgiegeschichtlich von größtem Werte sein. Bisher gehen die Artikel über den Buchstaben A (Aššur) nicht hinaus. Außer der Behandlung der einschlägigen Götter (Aa, Adad, Anu, Ašur) interessieren hier bes. noch die Ausführungen über den Altar (S. 73 ff.) mit den Abbildungen auf Taf. 11 und 12, sowie die Beschreibung der Stadt Assur: Die Tempel (34 Tempel! S. 179 ff.); die Opfermahlfeite (S. 185), die 3 Tempeltürme (S. 189 f.) und die Straßenaltäre. 31 Lichtdrucktafeln sind bisher bereits zur Erläuterung beigegeben. [134]

Gius. Furlani, *La Religione Babilonese e Assira. I. Le Divinità* (1928). II. *I Miti e la Vita Religiosa* (1929). Enthält eine das neueste Material [vgl. die Literaturangabe von S. XV—LXXI!] zusammenfassende Darstellung der für die Liturgiegesch. so wichtigen akkadischen (babylon.-assyr.) Religion, mit Einschluß der sumerischen. Man vgl. im 1. Bd. die allerdings etwas kurz geratenen Ausführungen über den König (352 ff.). Dann aber besonders im 2. Bd. die Kp. VI—XX: *Il calendario sacro; le feste religiose; le ceremonie e i riti; le liturgie; i misteri; la preghiera; il giuramento e l'ordalia; il sacrificio; il peccato; la sepoltura e le ceremonie funebri; la vita d'oltretomba; i sacerdoti; i numeri sacri; i nomi teofori; i templi*. Dazu kommt noch ein ausführlicher, 37 S. umfassender Index, welcher eine rasche Orientierung über die einzelnen Materien ermöglicht. [135]

M. Witzel OFM, *Perlen sumerischer Poesie in Transskription und Übersetzung mit Kommentar* (Keilschr. Studien, in zwangloser Folge ersch. Abh. aus dem Gebiete der Keilschriftlit., insbes. der Sumerologie, Heft 6 u. 7. Jerusalem 1929 und 1930). Fügen zu dem bereits Jb. 6 Nr. 157 bespr. 5. Heft dieser Studien zwei neue ebenso inhaltsreiche wie interessante Sammlungen dieser altoriental. Lieder hinzu. Und zwar werden hier vielfach neu publizierte Texte zum erstenmal übersetzt und erklärt, andere bereits bei der betreffenden Publikation übersetzte neu bearbeitet und weitergeführt. Die Texte sind liturgiegeschichtlich sowohl inhaltlich wie formell hochinteressant. Einmal weil sie uns wiederum zeigen, wie stark die Lit. bei diesem ältesten Volk der Sumerer bereits im einzelnen ausgebildet war, und wie weitgehend vor allem die Ereignisse im Leben des Königs kultisch begangen wurden. Heft 7 ist ganz mit einer Liturgie auf den König Išme-Dagan (Dynastie von Isin), näherhin auf dessen „Vergöttlichung“, nach W. auf dessen „Inthronisation im Tempel“ durch Aufstellung seiner Statue im Kenur d. i. im unteren Teile des Heiligtums, ausgefüllt. Diese Lit. ist vor allem wieder für die altoriental. Auffassung des Königtums wichtig. Dazu kommen im 6. Heft eine Neujahrslit. aus der Zeit Idin-Dagans (ebenfalls Dyn. von Isin), ein Lied auf Nininsina, die Göttin von Isin, als Heil der Kranken, als Schutz gegen die Feinde und als Pflegemutter des Landes, näherhin eine Darstellung im Liede, wie sie es geworden, ferner 2 Dichtungen einer großen Ischtarlit., ein Ballad, d. i. nach Witzel ein Wallfahrtslied auf den Gott Sin, vielleicht mit Umzug des Mondgottes in symbol. Prozession, endlich ein sumer. Begräbnislied. Bes. die erwähnte Neujahrslit. ist wohl eine „der ältesten und einfachsten Liturgien (ohne den großen Götterapparat der Spätzeit!) des Zagmuk-Festes“ (d. i. des Neujahrsfestes; Heft 6 S. 5). Das Ganze ist eine Prozessionslit. Nach einer Begrüßung „Ischtars“ (des Venus-Sterns) als Herrin Himmels und der Erde wird (wenigstens gedanklich) in feierlicher Prozession die Statue Ischtars „zur Unterwelt“ (!?) gebracht, ins Feindesland oder ins Gebirge, oder in die Steppe (das alles sind verwandte Begriffe und die Ausdrücke wechseln). Am Ziele angekommen, wird die Statue feierlich gebadet und zurechtgemacht und auf dem Brautbette in das

Gemach getragen, in dem sich die Statue des Gottes Dagaluschumgalanna, „des Königs der Unterwelt“, befindet, zur Vollziehung des Hieros Gamos und der Neujahtsriten. „Es schließt sich ein großes Fest an, im Verlaufe dessen der König (Gott) einen günstigen Schicksalsspruch für den irdischen König tut“ (a. a. O. 4 f.). Wir haben hier jedenfalls zum ersten Male eine klare, ausführliche Darstellung des Hieros Gamos am Neujahts-(Frühlings-)feste. Außerdem tritt auch dabei wieder die besondere aktive liturg. Stellung des Königs hervor. Auf dem Schoße des Königs wird die Statue der Göttin gewaschen (V, 28. 29). Er selbst fungiert hernach als Opfer- und Sühnepriester (V, 39—VI, 3). Ihm wird sodann ein gutes Schicksal bestimmt (VI, 20—28). In dem angeführten „sumer. Begräbnislied“ haben wir vielleicht ein Lied zu sehen, „welches die Sängergilde bei Begräbnissen vorzutragen pflegte. Es handelt sich augenscheinlich um das Begräbnis vornehmer Personen, die im Ekur oder in Räumlichkeiten, die mit dem Ekur in Verbindung standen, bestattet wurden, ganz so, wie es analog auch im Reformtext Urukaginas, der die Sporteln der Mitwirkenden reduziert, vorausgesetzt wird“ (S. 106). Indes scheint mir der Bearbeiter doch zuviel aus dem Text herauszulesen. Sieht er doch darin neben dem Gedanken vom jenseitigen Gericht auch bereits den Auferstehungsglauben der Sumerer „oder wenigstens von einem neuen Leben“. M. E. geht der Text nicht über die sonst bekannten Anschauungen hinaus. Der Gerichtsgedanke ist auch sonst überliefert. Formell wird vor allem in diesen neuen Veröffentlichungen die Tatsache von Strophen in der sumerischen Poesie (s. bereits Jb. 6 S. 289) über allen Zweifel erhoben. Bes. die erwähnte Neujahtsrit. ist „geradezu klassisch und staunenswert gegliedert“ (Heft 6 S. 4). Man vgl. bes. I 1 ff. den in den 3zeiligen Strophen immer wiederkehrenden gleichen Vers mit einem Lobpreis auf die Göttin („Die große Herrin des Himmels, Innini, will ich begrüßen“). Sodann die wiederholte Erwähnung der Musikinstrumente beim Tempel- und Prozessionskult (bes. 6. Heft Nr. 1 Col. II 1 ff.; III 7 ff.; VI 12 ff.); liturg. Bemerkungen zum Vortrage der hl. Texte: ebenda Neujahtsrit. IV 21 šag-ba-tuk-ám = descrecendo; giš-gi-gal-bi-im = Antiphon, Zusammenfassung ebenda I 19; IV 19; VI 34 (dazu S. 47; vgl. Jb. 6 S. 289). Tempeljungfrauen tragen die Statue der Göttin auf der „Königssänfte“ (II 36—37 a). Ebenda 6. Heft S. 39 f. wird auch eine Erklärung des Namens für das Neujahtsfest «akitu» versucht. Im Anschluß an den Namen «bīt šēri» = Haus der Steppe, den es ebenfalls trägt, möchte er es nach dem Sumerischen als „am Rande des Ortes aufgestellt“ (a-ki-ti) deuten. Die Veröffentlichungen enthalten wertvollstes Gut und eine Fülle von Anregungen. [136]

W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient* (Berlin 1930). Geht aus von den großen Formen des babyl. und assyr. Gotteshauses, von Plan und Aufbau und räumlicher Gestaltung. Diese werden von den wesentlichen Gedanken des Wohnens und Erscheinens Gottes beherrscht (1. Teil). Alsdann wird den kleinen Einzelformen des Tempelbaues (Fußboden, Kapseln, senkrechte und wagerechte Gliederung der Außenwände, Baukeramik und Wandmalerei, Türformen, Stützen, Dach und Hörner) nachgegangen (2. Teil). Dies führt dann auf die Urform des ältesten Bauens überhaupt: diese ist die Bündel- und Matten- bzw. Rohrhütte, wie sie heute noch der Bewohner des Zweistromlandes herstellt. Daraus erklären sich dann alle Einzelheiten und Besonderheiten des altoriental. Hauses und bes. des Gotteshauses, indem es eine Weiterentwicklung mit Festhalten der Grundidee und Grundformen darstellt (3. Teil und Schlußwort). Vgl. S. 9: „Die Form der Zeit des ersten Bauens, und diese war meiner Meinung nach die Zeit der Mattenhütten und des Bündelbaues.“ Dabei bleibt das Buch nicht bei dem „sinnfällig Greifbaren des altoriental. Tempelbaues“ stehen, sondern es sucht durch Herausstellung dieses „in das Wesen dieser großen und kleinen Gestaltungen einzudringen und vielleicht einen Schritt vorwärtszukommen in der Erkenntnis des Wesens der alten Zeiten und der alten Menschen dieses Kulturkreises“ (S. 44). Dabei ergänzen

und erläutern 94 Abbildungen im Text und 4 Tafeln das Gesagte. — 2 Tempelformen begegnen im Bereiche der babyl. und assyr. Kultur, „die sich so gründlich voneinander unterscheiden, daß man nach dem Sinn dieses Unterschiedes fragen muß . . . Sie können als Hochtempel und als Tempel zu ebener Erde bezeichnet werden. Die ersten heißen: Zikkurat“ (S. 1). Diese ruhen auf hohem Unterbau, in den ältesten Zeiten interessanterweise „Schüttungen von ausgesuchter, fast ganz reiner Lehmerde“ (S. 3), auf ihnen oder über sie hinweg entsteht der hochragende Bau aus Ziegeln als Göttersitz. „Eine rationale Erklärung für die Schüttung liegt nahe: Man erhob sich mit ihr über die Ebene, hauptsächlich über die Überschwemmung, die hier jährlich drohte, wenn nicht überhaupt die ganze Umgebung Sumpf war“ (S. 3). Aus dieser einfachen Anlage wurde dann immer weiter der Turm hochgetrieben. Dieses m. E. auch die einfachste und einleuchtendste Erklärung der „Aufschüttung“ des Hochtempels, und alle bisherigen mytholog. Erklärungen des „Ē-kur“ = Berghauses überflüssig und als gesucht erwiesen. So aber legt heute noch auf einer primitiven Aufschüttung der Bewohner des Sumpfgebietes seine „Rohr- oder Mattenhütte“ an. Und das Ganze d. h. der gewaltige Hochtempel ist nichts anderes als die Wohnung des Gottes: „Sie haben einen Hof, wie ihn das wohlgestaltete Wohnhaus hat, mit Räumen ringsum, und an einer der Hofseiten den Kultraum oder eine Gruppe von Räumen, die den Kultraum enthalten“ (S. 1). Besonders die Übereinstimmung der Lage von Wohnraum und Zikkurat ist wesentlich genug, den Wohncharakter der letzteren zu festigen und die innere Verwandtschaft beider glaubhaft zu machen (S. 7). Und das, was ursprünglich oben auf dem Berge, dem großen Unterbau, stand, war auch nur „eine einfache Hütte, nämlich der Wohnraum des Gottes in der Form der urältesten Rohrhütte“ (S. 11). „Dies spiegelt sich noch sehr deutlich in einer Gruppe frühsumerischer Zeichen für das Kultgebäude, mit der Form eines geböschten Hügels und einem rechteckig oder quadratisch wirkenden Bauwerk darauf . . . Es meint den Urtypus der Wohnstätte in ihrer Gesamtform, die durch die Verhältnisse in Sinear bedingt war, nämlich Schüttung + Haus“ (ebenfalls S. 11). Besprochen wird dabei auch die Frage des Gottesgrabes in der Zikkurat mit Rücksicht auf die neueren Deutungen. Hier aber wird mit Recht davor gewarnt, diesen Gedanken allzu realistisch zu fassen. „Man muß nun nicht etwa in einer späten Zikkurat (und in diesem Sinne sind alle Zikkurate spät) das Grab des Gottes finden wollen. Auch hier wieder verbirgt es sich im Bildlichen“ (S. 5). — Gegenüber der Zikkurat als Wohntempel des Gottes wird der Tempel zu ebener Erde (2. Form) als „Erscheinungstempel“ erklärt, dieser aber in Anlage und Idee auf die Urform des altoriental. Tores zurückgeführt. „Betrachten wir so den Kultraum sub specie 'Tor', dann enthüllt sich mit einem Schlage das Wesen des Tempels zu ebener Erde: Hier erscheint der vermenschlichte Gott, versinnbildlicht in seinem Kultbild, auf der Schwelle vor der Tür, die dem Menschen verschlossen ist und bleibt. Sichtbar gemacht, läßt sich der unsichtbar auf der Zikkurat Thronende hier vom Menschen finden und verehren,“ wie der oriental. Herrscher im Tore erscheint (S. 17). Assyrien geht dabei seine eigenen Wege: Es ist die Form des assyr. Herdhauses, das man nahe der einen Schmalwand betritt, mit dem Herd an der anderen Schmalwand; um ihn herum stehen die Sitze des Hausherrn und der Seinen (S. 18). An den Eingang dieses Wohnraumes werden dann 2 Fronttürme und schließlich ein breiter Torraum mit solchen Türmen gelegt. Es kommt zur Verschmelzung von Wohn- und Erscheinungstempel, schließlich aus dem Doppeltor zum Langhaustempel. Hierbei wird auch die Frage der Abhängigkeit des Salomonischen Tempels mit seinem Vorraum, Hauptraum und Allerheiligsten berührt, und diese werden aus dem assyr. Langhaustempel abgeleitet. Denn „weder im ägyptischen, noch im nordsyrischen zu Scham'al, noch im hethitischen zu Boghasköi finden wir ähnliches“ (S. 25). An Einzelfragen hebe ich noch hervor: Bei der Ausstattung des Gotteshauses

unter dem Fußboden werden bes. die Hohlräume, „Kapseln“ aus zusammengestellten Ziegeln, erwähnt, in denen kleine Trank- und Speiseopfer an die Unterirdischen, oder Tonfiguren von Vögeln oder Figuren des „Götterboten“ oder der „Türhüter mit Standarte, bes. unter den Türschwelen (1), an den Leibungsecken oder in den Postamenten der Erscheinungstempel, versenkt wurden“ (S. 32). Weiter wird die Wichtigkeit der Tür für den Bestand des Anwesens hervorgehoben. — Das Heiratsgut einer Frau konnte u. a. „aus Bett und Tür“ bestehen (S. 37). Die beiden Säulen am Salomon. Tempel, Boas und Joachin, sind nicht „als Schmuck- und Schaustück vor der Tempelfront, ohne tektonischen Sinn“, aufzufassen, sondern tragen die Decke der Vorhalle, das tilam (S. 41). Die viel erörterte Frage der Bedeutung der „Hörner außen am Kultraum auf der Zikkurat“ wird mit der Frage der Herkunft bei der ältesten Götterwohnung, der Rohrhütte, gelöst: Sie sind weiter nichts „als die letzten Erbföhrer der ‘Sparren’ = Büschel der ältesten Götterhütte auf dem Hügel, die wie die ägyptische eine Rohrhütte gewesen sein muß“. „Ganz real ist das Bündelbüschel (noch) an den altnesopot. Hüttendarstellungen, von denen einige erst in allerjüngster Zeit bekannt geworden sind“ (S. 59. 43). Die später zu allen möglichen Zwecken verwendeten Tonnägel (zigatu) erklären sich aus dem primitiven „krummen Nagel“, der bei der urspr. Lehmmauer dazu verwendet wurde, entweder die Matten, mit der die Erdmauer geschützt wurde, oder die Flechtbänder festzuhalten, die über die Matte gespannt diesen Belag an die Erdmauer anpreßten (S. 78 ff.). Die Tonhäuschen im Tempel der Ištar von Assur werden (mit der früheren Auffassung des Verf.) als Altäre erklärt, u. zw., da sie die Form von Häuschen haben, daß der Beter „sich und sein Haus“ der Gottheit opfert, d. h. „alles, was er ist und besitzt, sich selbst in der Form seiner Statuette, seine Habe in der Form der Opfergaben, sein Haus in der Form des tönernen Altärchens symbolisch darbringt“ (S. 67). — Zum Ganzen siehe auch die früheren Ausführungen desselben Verf. *Oriental. Lit.-Ztg.* 1926 Sp. 570 f., sowie den Aufsatz *Haus — Grab — Tempel in Mesopotamien*, ebda Jahrg. 1927, Sp. 1033—1043.

[137]

W. Andrae, *Kultrelief aus dem Brunnen des Asurtempels zu Assur* (53. wiss. Veröff. d. Deutschen Orientges. 1931). Mit 6 Abb. im Text u. 7 Tafeln. Enthält an der Hand der Tafeln und Abbildungen Beschreibung und Deutung einer Reliefplatte, die offensichtlich an der Außenfront eines Gebäudes, wahrscheinlich des Asurtempels (s. Abb. 1), angebracht war, mit 3 Figuren, 1 größeren Mittelfigur und 2 Seitenfiguren. Die Mittelfigur, offenbar ein Berggott, hält in jeder Hand einen dicken, stangenartigen Zweig mit je 3 entfernt an Pinienzapfen erinnernden Früchten an den Enden. Zwei weitere gleichgeartete Zweige wachsen ihr aus den Hüften heraus... Auf diesen Zweigen richtet sich, jederseits der Figur zugewendet, ein Tier (Ziege bzw. Ziegenbock) auf, legt einen Vorderfuß auf die äußere Frucht des oberen Zweiges und beißt in die mittlere. Die Seitenfiguren halten in jeder Hand ein kugeliges Gefäß mit länglichem, oben breiter werdenden Halse. Aus jeder Flasche entspringt nach auswärts über die Schulter der Figuren hinweg ein Wasserstrahl, der unten von einer größeren bauchigen Flasche aufgefangen wird. Datiert wird das Relief nach Haltung und Bekleidung der Figuren, zusammengehalten mit anderen Figuren und Reliefs Vorderasiens, in die Mitte des 2. Jahrht. v. Chr. (S. 8 f.). Das Ganze ist offenbar ein Kultrelief. Die Deutung: „Ein mächtiger, herrschender Gott des Gebirges läßt aus Händen und Hüften Pflanzliches, und zwar das im Bergland Höchstgeltende, die Rebe, hervorsprossen... Dienend sind 2 weibliche Wesen zu seinen Füßen bereit, das quellende Wasser ihm und dem Erdboden zuleiten: Den einen Wasserstrahl fängt jederseits ein Gefäß am Boden auf, der andere geht hinab zum Fuß des Berggewandes und speist so den Gott und das, was auf ihm wächst, die Reben. So sind Erde und Wasser und pflanzliches Leben in enge Beziehung zueinander gesetzt. Das Tierische kommt hinzu: Die beiden Ziegenböcke, die uns späterhin... als das geschlechtlich Starke und Fruchtbare, also

als das höchstgeltende Tierische entgegentreten, im engeren Zusammenhang mit der Palme des ebenen Landes und mit dem Kult der fruchtbaren, weiblichen Gottheit, der Ishtar. Am Kultrelief nähren sich die Böcke gewissermaßen an der Quintessenz des Pflanzlichen, ja lassen sich sogar davon tragen, stehen darauf. Man könnte an S a n d o n, den Gott mit den Trauben denken . . . und von da zur Gestalt des Dionysos mit seinem Gefolge von bocksfüßigen Satyrn hinüberschweifen. Dieser weiter fortgeschrittenen Vermenschlichung steht unser Relief freilich noch fern, aber vielleicht diene es seiner Zeit doch schon zur Versinnbildlichung ähnlicher Gedanken, wie sie dem dionysischen Kult zugrunde lagen; denn diesen leitet ja ebenfalls das Wissen von den Kräftewandlungen der Erde und des Wassers, des Pflanzlichen und des Tierischen, des Menschlichen und des Göttlichen“ (S. 10 f.). A. kann gleichzeitig auf ein ähnliches Relief aus Räs-esch-schamra in Syrien (am Mittelmeer) hinweisen (Taf. 7 c), wo eine Göttin Palmwedel in den Händen hält, an denen Ziegen zu fressen scheinen, ebenfalls aus der Mitte des 2. Jahrht. Das Original s. „Syria“ 10 (1930) 16 ff. [138]

W. Caspari, *Aus der Vorgeschichte des kirchlichen Altars* (Mschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 35 [1930] 255—271). Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach der Berechtigung des Altars in der evang. Kirche. Denn als Resultat der Untersuchungen wird S. 268 u. a. angegeben: „Nicht jedes Opfer ist auf einen dauernden Altar angewiesen, aber ein Altar verlangt Opfer.“ Und deswegen „der zwecklose Altar im Gottesdienste ist einzig eine Eigenheit erst der evangelischen Kirche. Denn seine Funktion als Abstellisch ist nicht entscheidend und könnte ohne Schädigung auf andere Gegenstände übergehen“. So kann denn schließlich „der im Gottesdienste zwecklose Altar gar nicht anders als zum Monument werden. Er ist das Monument [NB. daher das Kreuz darauf!] aller durch Christus überholten Sühnebestrebungen aller außerchristlichen Religionen“ (ebda S. 268). So ergebe sich „eine einheitliche Anschauung vom christl. Altar. Sie ist eine dogmatische, wenngleich nicht im schulmäßigen Sinne dieses Wortes“ (S. 269). Zu grundsätzlicher Klarheit verhilfe darum die Sargform, wenn sie mit einem Auferstehungsbildwerk verbunden würde. Allerdings stehe diese dann allen anderen aus der Antike überkommenen Gestaltungen des Altars eigenartig gegenüber, insofern sie die stattgehabte Vernichtung irdischen Wesens bekunde, während die übrigen die Vernichtung als eine geschehende vorstellen lasse“ (S. 256. 257). Zur Begründung dieses Resultates gilt C. eine gedrängte, durch 20 Textabb. erläuterte Übersicht über die verschiedenen Formen des Altars in der Antike: bei den Persern, Ägyptern, Babyloniern, Assyriern und im AT., mit vielen kultur- und religionsgeschichtl. Ausführungen. Interessant, daß C. bei den bekannten altassy. Tonhäuschen, jetzt auch in Bēsan gefunden, mit A b s a t z an der einen Seite, in diesem einfach einen Windschutz sieht. S. 270 Anm. 23 wird das bekannte Wort für die Opferhöhe, „bāmā“, als unhebräisch bezeichnet und geradewegs mit βωμός zusammengebracht. Vgl. jedoch P. D h o r m e, Rev. Bibl. 1922, S. 231, der es wie H o l m a, *Körperteile* S. 55 ff. mit ass. bāntu (= bāntu) = Höhe zusammenstellt. [139]

W. Spiegelberg, *Ein Räucheraltar des alten Reiches* (Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. 65 [1930] 49—51. Dazu Taf. II, III u. IV). Veröff. und Beschreibung eines abgestumpften Kegels aus dunklem Granit, der oben und unten in 2 Wulste übergeht, zwischen denen sich im Hochrelief zwei stehende Figuren abheben. Die Oberseite ist zu einer napfartigen Vertiefung ausgehoben. Die Figuren, im Stile der 13. Dynastie, mit bloßem Oberkörper und langem Schurz, sind in typischer Gebethshaltung dargestellt, mit vorn an dem Leibe herabhängender Hand. Es kann kein Zweifel sein, daß es sich um ein Kultgerät u. zw. um einen Räucheraltar handelt, der auch sonst mehrfach an den Ecken von Opfersteinen erscheint. Abgebildet ist das Stück auf Taf. II. Dazu wird ein 2. ähnliches Stück (Taf. III) aus Luxor veröffentlicht. Von dem ersteren Stück unterscheidet es sich dadurch, daß der Napf zu einem Trichter vertieft worden ist, der sich durch ein Loch in einen

Gegentrichter öffnet. Diese untere Aushöhlung sollte wohl einen besseren Brand der mit Weihrauch bestreuten Kohle bewirken. Das Stück ist ebenfalls sicher als Räucheraltar zu erklären, wie noch die nähere Untersuchung des Steines (Risse infolge der bei dem Räucheropfer erzeugten Hitze!) ergibt. Das Ganze ist ein erneuter Beitrag für das Alter des Räucheropfers im A. Or. [140]

Stef. Przeworski, *Notes d'Archéologie Syrienne et Hittite: II. Les Encensoirs de la Syrie du Nord et leurs Prototypes Egyptiens* (Syria 11 [1930] 133—145). Behandelt auf Grund beigegebener Tafelabb. eine Reihe von Räuchergefäßen aus den Ausgrabungsfunden in Syrien und Mesopotamien. Sie haben alle die gleiche Form: Eine kleine, mehr oder minder tiefe, fast kreisrunde Schale, daran eine kurze Röhre, aus demselben Materiale und ein Stück mit der Schale. Dieses Rohr hat man bisher allgemein als Griff oder Stil für die Schale und das Ganze somit als „Löffel“ betrachtet. Verf. weist aber nach, daß dieses nichts anderes ist als die spezifisch syr. vereinfachte Form der aus der ägypt. Archäologie bekannten Räucherschale (s. Tafelabb. XXV 2). Unten an der Schale ist gewöhnlich noch eine Hand eingezeichnet oder modelliert, das Überbleibsel der Hand, welche im Ägypt. eine Schale für das Räucherwerk trägt (!), und außerdem ist auch die Schale selbst durch eine Öffnung mit dem Rohr verbunden. In dieses Stein- oder Metallrohr wurde dann, wie eine Rekonstruktion (Abb. 4 S. 140) zeigt, noch ein längeres hölzernes Rohr gesteckt, das man in den Mund nahm (Art Mundstück), und damit wurde dann durch den Adorant oder Priester die Kohlenglut durch Blasen lebendig erhalten und zugleich der Duft des Räucheropfers bzw. der Rauch in die Luft geblasen. So haben wir wirkliche Räuchergefäße vor uns. Die zusammengestellten Stücke entstammen alle den Jh. um 1000 v. Chr. (1200—850 v. Chr.) und zeigen zugleich, wie weit doch der ägypt. Einfluß in kult. Dingen reichte. Nach Mesopotamien sind sie dann von Syrien aus gekommen. [141]

G. Furlani, *Sepulture e costumi sepolcrali babilonesi e assiri seconda gli scavi recenti* (Riv. degli Studi oriental. 12 [1929] 169—206). Vollständige Darstellung und Behandlung des in Betracht kommenden Materials. Das Resultat ist auch hier, daß sich keine Spur von Leichenverbrennung im Zweiströmland im Bereich der semit. Kultur findet. Bei den in den Vorhallen der Gräber von Ur Getöteten handelt es sich nicht um „Menschenopfer“ oder um „Fruchtbarkeitsopfer“, sondern um die Sitte, dem König seine Untertanen nachzuschicken, damit er dort nicht allein sei. [142]

Le Comte Du Mesnil du Buisson, *Compte rendu de la quatrième campagne de fouilles à Meshrifé-Qatna* (Syria 11 [1930] 145—163, mit Tafelabb.). Ausführlicher Bericht über erfolgreiche franz. Grabungen in dem heutigen Dorfe Meschrifé, 18 km nö. von Homs, dem keilinschr. Qatna. Für die Liturgiegesch. interessant, weil sich überall in dem bisherigen Ausgrabungsgelände unter dem Heiligtum wie unter dem Saale des Königspalastes, welche beide wie bei Salomo ein zusammengehöriges Ganzes bilden, Tonkrüge mit Kinderleichen (im ganzen bisher 10), von Kindern von 2 Monaten bis zu 2 Jahren gefunden haben. Die Leichen stammen untrüglich von Fundamentopfern, die man bei Grundlegung der Gebäude darbrachte. Ein neuer Beitrag zu der bereits aus der paläst. Archäologie bekannten kult. Sitte. Die Anlagen bes. des Heiligtums der Göttin Nin-Egal entstammen noch sumer. Zeit (2200 v. Chr.). — Vgl. ebda S. 170 Fig. 2 den schönen Tonkrug aus Byblos mit Deckel, daran ein Griff mit dem Vorderteil einer Schlange, ebenfalls für das Fundament bestimmt. [143]

A. Bertholet, *Über Geminatio von Kultriten* (Reinhold-Seeberg-Festschrift II [1929] 151—167). Soll ein Beitrag zur Unterscheidung von Religion und Magie sein. Es werden eine Reihe von Kultakten angeführt aus den verschiedensten Gebieten des Lebens bei den verschiedensten Völkern, wo angeblich selbständig, magisch wirkende Akte (*ex opere operato*) noch mit einem bes. relig. Begleittext oder einem Gebet verbunden werden, um die Wirkung jener ersteren Handlung zu

sichern oder zu erhöhen. Für den A. Or. wird bes. auf das Benehmen der Babylonier bei der Mondfinsternis (S. 159 f.), für das A. T. auf das Vorgehen der Baalspriester in der Karmelszene 1. Kö. 18 (S. 153 f.) sowie auf den Ritus der Reinigung mit dem Sündenbock am Versöhnungstage (Lev. 16; S. 165), für das Christentum auf den kathol. Kultbrauch der Darbringung von Votivgaben in Verbindung mit dem Gebete um Heilung (S. 163) verwiesen. In dieser Geminatio liege zugleich ein Einblick in ein Stück geschichtl. Entwicklung des Kultes, indem in der Regel das Magische das ältere Stadium vertrete („prädeistisch“), das dann mit dem Religiösen verbunden bzw. umkleidet wurde. Ob aber dies immer der Fall sei, wagt B. nicht zu entscheiden, so daß es richtiger wäre, die Anerkennung des Nebeneinander der beiden Auffassungen, einer dynamistisch-mag. und einer relig., von der Frage ihres Vor- oder Nacheinander zu trennen (S. 167). — Ich weiß indes nicht, ob überhaupt eine Trennung notwendig oder möglich. Es gibt m. E. keinen Kult-ritus ohne begleitende Anrufungen oder Gebete an die Gottheit, welcher er dargeboten wird. [144]

Fr. Schollmeyer, *Biblische und babylonische Sühne* (Theol. u. Gl. 20 [1928] 608—617). Nimmt Bezug auf meine Ausführungen in *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (1925) über die Rolle des babylon. Königs am Neujahrsfeste und die Abhängigkeit von Jes. 53 (Idee des leidenden Gottesknechtes) von diesem relig. Erlebnis; s. Jb. 5 Nr. 245. Er macht dagegen geltend, daß es dort im letzten Grunde darauf ankomme: „dem König für das neue Jahr ein günstiges Zeichen zu erwirken und festzustellen, den Zorn Bel-Marduks wegen etwaiger kultischer Vergehen des verflossenen Jahres zu besänftigen und den Gott für das kommende Jahr günstig zu stimmen“ (S. 612). Das ganze Sühneverfahren laufe demnach wie sonst überhaupt in Babylonien auf Zeichendeutung und Orakelbestimmung hinaus (S. 613). Immerhin gibt auch er zu, daß der König „nicht bloß für seine Person, sondern als Stellvertreter des ganzen Volkes, mit dem er eine moralische Einheit bildet, das dem Sühneritus eigene Bußgebet verrichte“ (S. 613), und daß „der Gegensatz zur Rolle des babylonischen Königs im Sühneverfahren des Neujahrsfestes... der Anlaß gewesen sein könne, gerade jetzt das Bild des leidenden Gottesknechtes den Israeliten vor Augen zu führen, um die Gefahren zu bannen, welche ihnen aus dem Anblick des babylonischen Sühneverfahrens erwachsen, vorausgesetzt, daß es merklich ihrem tiefen Schuldbewußtsein und Sühnebedürfnis entgegenkam“ (S. 610). Die Anknüpfung könnte nun in dieser Richtung liegen, wenn eine solche in Frage kam, „seine Volksgenossen von der inneren Hohlheit des babylonischen Sühneverfahrens, das nur geeignet war, sie immer mehr in Sündenschuld zu verstricken, zu überzeugen und die durch die harten Schicksalsschläge im Exil für die Aufnahme des neuen Messiasbildes empfänglich gemachten Herzen seines Volkes hinzulenken auf die Quelle des Heils, welche Jahwe dem Volke Israel in seiner Sündennot und seinem tiefen Schuldbewußtsein durch den Sühne leistenden Gottesknecht erschließen wird“. Auch „die Darstellung des Leidensbildes mag in allgemeinen semitischen und orientalischen Formen und Bildern erfolgt sein“ (S. 617). Also doch eine direkte Einwirkung des babyl. Gegenbildes! [145]

A. H. Godbey, *Incense and poison ordeals in the Ancient Orient* (The Amer. Journ. of Semitic Langu. and Lit. 46 [1930] 217—238). Allerlei Material aus der Völkerkunde für die Verwendung narkotischer Mittel, Räuchersubstanzen und berauschender Genußmittel in den altor. Kulturen. Näherhin die Technik der Ekstase; Verwendung von Giftmitteln beim Gottesurteil. Aus dem A. T. wird besonders der „Zornesbecher Jahwes“ herangezogen. [146]

Frz. J. Dölger, *Die Gottesweihe durch Brandmarkung oder Tätowierung im äg. Dionysoskult der Ptolemäerzeit* (Antike u. Christent. 2 [1930] 100—106). Zu den früheren Nachweisen einer relig. Tätowierung in vorchristl. Religionen und noch in christl. Zeit (s. Jb. 9 Nr. 182) bespricht D. hier die wohl schon bei Philo

Alex., *De specialibus leg.* I § 58 (V 15 Z. 1—6 Cohn) herangezogene und auch III. Makk. 2, 29. 30 erwähnte Sitte der Tätowierung im äg. Dionysoskult mit einem Epheublatt, dem Sinnbild des Dionysos. Eine Reihe von weiteren Belegen werden angeführt. Man vgl. auch bereits II. Makk. 6, 7 die Nachricht, wonach Antiochus Epiphanes die Juden zwang, am Dionysosfest mit Epheu bekränzt die feierliche Prozession der Heiden mitzumachen. Auch *τύπαρα*, das sind Dreiecke, die man zu Ehren des Dionysos einbrannte. D. verweist auch auf die bereits im Alten Ägypten überlieferte Sitte relig. Tätowierung, indem man den Namen der Gottheit sich einbrennen oder einzeichnen ließ: Stele Ramses' II. in Abu Simbel und Pyloninschrift Ramses' III. in Medinet Habu = Roeder, *Urk. zur Rel. des Alt. Äg.* (1915) 13; ferner Pap. Anastasi V = Brugsch, *Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk.* 14 (1876) 37 (siehe jetzt die letztere Stelle bei A. Erman, *Literatur der Äg.* [1923] 377). Außerdem wäre noch die Stelle in der Lehre des Du auf (Mittl. Reich) anzuführen (Erman, *Lit.* 105), wo es heißt: „Siehe Renenet [d. i. 'Göttin der Ernte'] steht auf dem Wege Gottes; Renenet, die hat der Schreiber auf seinem Arme am Tage der Geburt.“ Erman, a. a. O. 105 Anm. 3, weist mit Recht darauf hin, daß hier an die Sitte angespielt wird, die wir von den Statuen her kennen, auf dem Oberarm den Namen seines Herrn eingestempelt oder als Tätowierung zu tragen. Belege für solche Statuen siehe bei A. Wiedemann, *Das Alte Ägypten* (1920) 144 Anm. 5. Dort wird eben auf Fl. Petrie, *Tell el Amarna* (1894) Pl. XII verwiesen. Hier trägt Amenophis IV. Namen und Titel seines Sonnengottes auf Arme und Brust eingezeichnet. Beachte auch die übrigen Darstellungen ebda und ebenso Pl. I 13 den hübschen „Torso of Neferthythie“ mit den Eingravierungen auf der Brust. Es wird doch immer wahrscheinlicher, daß auch bei den prophetischen Zeichen im A. T. es sich um solche Namenszüge Jahwes handelt. — Auch Sklaven (Kriegsgefangene) wurden bekanntlich mit einem Stempel versehen; siehe dazu W. Wolf, *Äg. Zschr.* 65 (1930) 94 Anm. 3. [147]

S. Schott, *Drei Sprüche gegen Feinde* (*Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk.* 65 [1930] 35—42). Schon K. Sethe hat in einer Abhandlung der Preuß. Ak. der Wiss. 1926, *Phil.-hist. Kl.* 5, auf eine gegen Feinde und Feindliches gerichtete Ritualhandlung: „das Zerschneiden der roten Töpfe“ hingewiesen. Dazu werden nun hier 3 Sprüche veröffentlicht, welche ebenfalls zu einer diesbezüglichen Ritualhandlung gesprochen wurden. Und zwar handelt es sich um symbol. Versiegung bestimmter Körperteile des Feindes, bes. „der Münder, die gegen den König reden werden mit irgendwelchen üblen, unheilvollen Worten, welche sie gegen ihn böse und übel zu sagen erdenken, in der Nacht, am Tage, in irgendeiner Stunde des Tages“ (1. Spruch, a. a. O. S. 37; 2. Spruch S. 39). Nach dem 2. Spruch war es der Oberarzt von Ober- und Unterägypten, der als der berufene Sprecher die Versiegelungen vorzunehmen hatte. Beim 3. Spruch wurde über der Figur des Rebellen die Richtstätte verschlossen, damit sie unter der Bewachung eines Gottes darin verbleibe und durch ihr Dortsein schon dem Feinde schade. — Die Handlung ist ein wichtiger Beitrag für die Bedeutung der Symbolik in den Ritualen der altäg. Religion. Da sich der Kernsatz dieser Sprüche gegen übelredende Feinde bereits in einigen Sprüchen der Pyramidentexte vorfindet, wird auch diese Handlung alt sein (S. 35). [148]

B. Ebbell, *Ein mißverständenes Wort* (*Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk.* 65 [1930] 61—63). Erklärt das Wort *ḥp*, das man bisher allgemein als „Nabelschnur“ oder „Nabel“ gefaßt hatte, als *Genitalia*, *Pudenda*. Die Texte sind aber insofern religions- und liturgiegeschichtlich wichtig, als wir damit neue authentische Belege für die bisher schon bekannte Zeremonie der Beschneidung in Ägypten bekommen u. zw. dafür, daß diese unmittelbar nach der Geburt vorgenommen wurde (vgl. Lev. 12, 3 am achten Tagel). Die Texte scheinen mir ganz klar und eindeutig zu sein. Besonders im Totenbuch 17, 19

steht: „Ausgetilgt ist meine Sünde, entfernt meine Unreinheit. Was ist das? Das ist: Sein hp ist geschnitten.“ E. sagt mit Recht: „Wenn sich das Wort hp an keiner anderen Stelle finden würde als an der hier zitierten, wäre wohl niemand im Zweifel darüber, daß es übersetzt werden müßte: ‘Seine Genitalia sind geschnitten’ d. h. beschnitten.“ Wir haben hier zugleich eine ganz eindeutige Interpretation der Beschneidung als Zeichen der Reinheit, wie sie Herodot bekanntlich schon von den Ägyptern überliefert hat. Vollends in dem berühmten Papyrus Westcar (Hyksoszeit um 1650 v. Chr.), wo von der Assistenz der Göttinnen bei jeder der 3 Drillingsgeburten, der Kinder des Rê, erzählt wird, hat man an den 3 gleichlautenden Stellen 10,11—12. 19 und 11,3 bisher übersetzt: „Sie wuschen es, schnitten seinen Nabel ab und legten es auf ein Bett (?) aus Ziegelstein.“ E. hebt mit Recht hervor, daß kaum anzunehmen ist, daß die Kinder erst gewaschen wurden und dann die Nabelschnur abgeschnitten wurde. Es kann nur an das bereits oben im Totenbuch erwähnte Schneiden gedacht sein, d. h. «šcd hp» muß terminus techn. für „Beschneiden“ sein. Zudem heißt es jedesmal am Schlusse: „Und Chnum machte heil seine Glieder.“ Das kann auch nicht gut von der Nabelschnur gemeint sein. Damit ist aber, wie bereits erwähnt, die Beschneidung nach der Geburt erwiesen. — Alan H. Gardiner, hp = umbilical cord (ebda 66 [1931] 71) gibt zu, daß die Stelle im Pap. Westcar 10,11—12,2 nach der bisherigen Übers.: „sie wuschen es (scil. das Kind) und schnitten seinen Nabel ab“ eine unmögliche Reihenfolge in der Behandlung des neugeborenen Kindes enthält. Das Verbum «šcd» sei vielmehr (mit Sethe, *Lesestücke*) passivisch zu fassen und zu übersetzen: „Sie wuschen es, nachdem seine Nabelschnur abgeschnitten war.“ Aber die übrigen eindeutigen Stellen bei Ebbell sind m. E. damit nicht widerlegt. [149]

W. Spiegelberg, *nfr. w „Götter“ = „Bilder“* (Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. 65 [1930] 119—121). Geht aus von einer Stelle in einem Grabe in Medum (3.—4. Dynastie). Da steht neben der Figur des Grabinhabers: „er ist es, der seine Götter in einer Malerei gemacht hat, die nicht verwischt werden kann“. Wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, daß „Götter“ hier die Bedeutung „Bilder“ hat. Dies aber erkläre sich aus der magischen Bedeutung der Grabdarstellungen, die zuerst Maspero aus der parallelen Vorstellung der Primitiven erschlossen hat. „Für sie wie für die Ägypter ist jedes Bild eine Wirklichkeit, die auf geheimnisvolle magische Weise volles Leben gewinnt und völlig identisch mit dem lebenden Wesen ist, das es darstellen soll. Solche zauberhafte Wesen sind auch die Hieroglyphen... Diese wurden auch noch durchaus als Bilder empfunden, sind also ihnen gleichzusetzen. Beides sind Wesen, geheimnisvoll zauberhaft in ihren Abbildern lebend, wie die Götter, die ja in ihren plastischen oder gezeichneten Figuren wahrhaftig leben... Unsere Stelle ist aber deshalb von großer Bedeutung, weil sie zum ersten Male die Richtigkeit der Masperoschen intuitiv gewonnenen Auffassung der Grabbilder aus einer äg. Inschrift der 3.—4. Dynastie (um 3000 v. Chr.) richtig erweist“ (S. 120). — Das ist liturgiegeschichtlich m. E. höchst wichtig. So hat bekanntlich auch noch die alte Kirche über die „Symbole“ gedacht; s. Ild. Herwegen, *Christl. Kunst und Mysterium* (1929), Jb. 3 S. 12 f. u. a. [150]

W. Spiegelberg, *Das Schweigen im Grabe* (Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. 65 [1930] 122 f.). Zu den mancherlei Vorstellungen, die sich der Ägypter zu allen Zeiten [NB! zuerst nachweisbar im Mittleren Reich] von dem Jenseits macht, gehört auch die, daß es ein Land der Ruhe und Stille, „des Schweigens“ sei. Eine Reihe von schönen Belegstellen wird angeführt (im Anschluß an Vogel-sang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern* S. 55). Vgl. auch den Ausdruck «dūmā» „Stillschweigen“ in Ps. 94, 17; 115, 17. Gelegentlich tritt dieser Gedanke auch in den Beischriften der Grabbilder des NR hervor. So wurde in einem theb.-Grabe

aus der 18. Dyn. dem eine Rinderherde vorführenden Hirten zugerufen: „Höre doch auf! Schwatze nicht vor dem Seligen! Ein Ekel ist ihm ein schwatzender Mann!“ In einem anderen Grabe steht bei einer Darstellung von Handwerkern: „Euer Herz sei froh! Schweigt und schwatzt nicht! Der Vezier tritt in Frieden (Ruhe) ein, indem er gepriesen und geliebt ist.“ Also auch die bildlich dargestellten Menschen sollen die Ruhe des Grabes achten und den Toten nicht stören. Dabei zeigen diese Darstellungen ebenfalls, wie lebendig die Bilder des Grabes empfunden werden, und wie der Tote mit und unter ihnen lebt. Vgl. Nr. 150. [151]

II. Altes Testament und Judentum.

1. Biblische Archäologie.

H. Kjaer, *The Excavation of Shiloh 1929* (Journ. of the Pal. Oriental Society 10 [1930] 87—174). Der vorläufige Bericht über die Ausgrabungen an der Stätte des als zeitweiliger Aufenthaltsort der Bundeslade berühmten Silo (vgl. die Jugendgeschichte Samuels 1. Sam. 1—3), in der Nähe des heutigen Sēlūn, 40 km n. von Jerusalem, enthält auch eine Reihe von wichtigen Resultaten für die Liturgiegeschichte. Einmal zeigen die Funde, daß der Ort bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrht. v. Chr. (also vorisraelitisch) bis in das MA besiedelt war. Darunter hatte der Ort offenbar eine blühende christl. Epoche: 2 christl. Kirchenruinen mit wertvollen Resten aus christl. Zeit wurden gefunden. Die eine: vom Herausgeber „the Pilgrims' Church“ genannt. Der Grundriß, bestehend aus Apsis, Schiff, Narthex und Atrium und 2 Seitenräumen (Prothesis und Diakonikon), ist gut erhalten. In den einzelnen Räumen fanden sich kostbare Mosaiken. Darunter im Prothesis bes. eine Darstellung (am Durchgang von einem Raum zum andern) eines stilisierten Fruchtbaumes (Granatäpfel?) mit 2 Hirschen, welche die Früchte abfressen, offenbar eine Abwandlung von Ps. 42, (41) 2, dahinter zu beiden Seiten je ein Fisch (S. 139 ff.). Der Herausgeber datiert das Gebäude um 500 n. Chr. (S. 151), den Raum mit den letztgenannten Symbolen möchte er als Kultraum für die Abhaltung der Agapen erklären (S. 145). Das 2. christl. Heiligtum sind die Reste einer Basilika, an dem heute noch İarıķ en-Naşāra = Christenstraße genannten Weg, mit ebenfalls kostbaren Mosaiken (S. 160 ff.). Endlich noch Ruinen einer 3. Anlage, heute Jāmi' es-Sittin, nach dem Herausgeber Reste einer Synagoge, die aber noch näher festgestellt werden müssen (S. 165 ff.). [152]

A. Bertholet, *Zum Verständnis des alttestamentlichen Opfergedankens* (Zschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. N. F. 9 [1930] *73* f.). Gegenüber der bisherigen das Opfer mehr oder minder nur als Gabe oder als Ausdruck einer *communio* wendenden Betrachtung gelte es mehr den dynamistischen Gesichtspunkt hervorzuheben. Das Opfer ist mit Kraft geladen, durch seine Darbringung wird dem Altar Kraft zugeführt. Einmal mit Kraft begabt, bedarf er sozusagen ständiger Kraftzuführung. Daß er mit Kraft geladen sein muß, begreift sich aus seiner Entstehung aus dem hl. Stein, der gewissermaßen die Leiblichkeit der Gottheit ist: was dem sinnlichen Substrat widerfährt, widerfährt dem Numen selber. Und so bedeutet Kraftzufuhr an den Altar Kraftzufuhr an das Numen, um es selber wirkungskräftig zu machen oder zu erhalten. Der Primitive führt seinem Fetische magische Kraftsubstanz zu! Dieses wird im bes. am atl. Opferritual nachgewiesen. — Der Vortrag ist ausführlich erschienen im Journ. of Bibl. Literat. 49 (1930) 218—283. [153]

F. Wilke, *Kindesopfer und kultische Preisgabe im Heiligkeitgesetz* (Festschrift der 57. Vers. Deutscher Philologen u. Schulmänner in Salzburg vom 25.—29. IX. 1929; S. 138—151). Auf Grund anderer Lesart in Lev. 18, 21 und 20, 1 ff. sei nicht von „Kindesopfer“ die Rede, sondern von Preisgabe zur sakralen Prostitution für den „König“ Jahwe, in dessen Kult sie ebenso heimisch geworden sei wie die Feuerriten 2. Kö. 23, 10; Jer. 32, 35. [154]

F. Wilke, *Die kultische Keuschheit im israelit.-jüdischen Altertum* (Vortragsreferat: Zschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. N. F. 9 [1930] *81*). In Israel besteht eine Geistesrichtung, welche die sexuellen Beziehungen als schwer vereinbar mit der Gottesverehrung und den Geschlechtsverkehr als „rituell verunreinigend“ ansah. Daraus entwickelt sich Idee und Brauch einer sakralen Keuschheit, die als sexuelle Krieger-, Trauer-, Kultus- und Frömmigkeitsabstinenz in die Erscheinung tritt. Die Urform dessen aber ist prophylaktisch: man enthält sich des Verkehrs, um mit den gefährlichen Mächten nicht in Berührung zu kommen. Und andererseits setzt die Enthaltung als Steigerung der dem Menschen innewohnenden Kräfte auch instand, der Gottheit im Kulte zu begegnen. Diese Ideen werden im späteren Judentum stärker und hier wie im Christentum zur Askese mit neuem Inhalt. [155]

Fr. J. Dölger, *Die religiöse Tätowierung im Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen* (Antike u. Christent. 1 [1929] 197—201). Lev. 19, 28 wird die relig. Tät., wohl im Sinne des Einritzens des Gottesnamens, für die Israeliten abgelehnt; da sie eine Huldigung an das Heidentum darstellte (1. Kö. 18, 28 ist dagegen gar nicht hier heranzuziehen, da es sich doch offensichtlich um Selbstverwundung zu Kultzwecken handelt!). Dagegen hat sie Jes. 44, 5 eine andere Bewertung gefunden, wenn gesagt wird, daß die Völker sich als Knechte oder Eigentum Jahwes bekennen werden durch Eingravierung (Eintätowierung) des Namens Jahwe. Diese Sitte ist dem Propheten also bekannt, und da er sie für die messian. Zeit als Freudenbotschaft verkündet, kann er sie nicht als etwas Böses angesehen haben. Dagegen können Ex. 13, 9 u. 16 nicht als Beweis angeführt werden, da es sich um einen Vergleich handelt (scil. „wie ein Zeichen auf deiner Hand und wie ein Denkzeichen zwischen deinen Augen“), der sehr wohl von einer Beobachtung volkstümlicher Sitten der Nachbarvölker ausgehen kann; aber wiederum war der Brauch aus der damaligen Kultur genügend bekannt. Ob es sich 1. Kö. 20, 41 f. um ein Merkmal des Prophetenstandes an der Stirn handelt, ist nicht klar, ebensowenig, ob wir Zach. 13, 6 noch eine Spur davon haben. — Dagegen ist im Judentum der späteren Zeit die Tätowierung keine seltene Erscheinung, da man sie sogar in Schulbeispielen zu erwähnen pflegte. Eine Reihe diesbezüglicher Mischnatexte werden angeführt. [156]

J. Meinhold, *Zur Sabbathfrage* (Zschr. f. atl. Wiss. N. F. 7 [1930] 121—138). Wiederholt im wesentl. seine frühere Auffassung (s. Meinhold, *Sabbath und Woche im A. T.* [1905]) vom Sabbath als ursprünglichem Vollmondsfesttag und verteidigt sie gegen Budde, „Christl. Welt“ 1929, 201—208. 255—270. Er untersucht nochmals alle Belegstellen im A. T., ebenso das altoriental. Material, und schließlich die Frage der Entstehung des jüd. Sabbaths mit seiner speziellen Ausprägung der Enthaltung von der Arbeit. Diesen Übergang vom altor. Vollmondsfesttag zum jüd. Sabbath erklärt er so, daß der Sabbath in jener ersten Bedeutung durch die deuteronomische Reform im Exil verschwunden war; geblieben war höchstens die Erinnerung an einen „Sabbath“, von dem die alten Schriften redeten. Andererseits aber hatte man einen 7. Ruhetag bereits, wenn auch nur in der Zeit des Erntens und des Pflügens (Siebenerschema). Da floß beides zusammen: Der alte Sabbath gibt den Namen, die Ruhetage der alten Woche beim Ernten und Pflügen bieten den Inhalt der Feier, die in der Ruhe bestand, und die nun ein relig. Gebot wurde (S. 132 f.). Wann sich das vollzog, läßt sich nicht mehr auf Jahr und Tag genau bestimmen. Wahrscheinlich ist, daß der S. erst mit dem Priesterkodex von der jüd. Gemeinde übernommen und zum Sakrament erhoben wurde (S. 130). „Der Sabbath, wie wir ihn aus dem N. T. kennen, ist ein Erzeugnis und Geschenk nicht Altisraels, sondern der jüd. Gemeinde“ (S. 138). [157]

C. Budde, *Antwort auf Joh. Meinholds „Zur Sabbathfrage“* (ebda 138—145). Lehnt Meinholds Ableitung des Sabbath abermals ab, bes. auch mit Rücksicht auf die Ungeklärtheit des akkad. Materials. Vgl. bes. S. 141 Anm. 1 die Zuschrift

des Assyriologen B. Landsberger: „Nur soviel, daß auch weiterhin keine Instanz dafür da ist, daß gerade das Vollmondfest Š. (šabbattul) genannt wurde; š. ist der Vollmondstag, daneben wahrscheinlich auch der Halbmonat. Das š. nicht = Vollmond ist, kann man wohl mit Bestimmtheit sagen.“ B. begründet dann weiter seine Theorie von der Herkunft des S. als Saturns-(Schmiede-)tag bei den Qenitern (s. dazu bereits Jb. 5 Nr. 236 die Theorie von B. D. Erdmans). [158]

Dr. Mäcklenburg, Wiederherstellungsversuche der hebräischen Musik (Neue kirchl. Zschr. 40 [1929] 821—838). Lehnt bisherige Versuche einer Rekonstruktion des musikal. Systems der Hebräer ab. Als solche Versuche werden aufgezählt: Aus den Überschriften einiger Psalmen die griech. Tonarten entdecken zu wollen, z. B. aus der zu Ps. 22 = ajélet leitete man die übliche Tonart ab. Oder aus den hebr. Akzenten (Speidel, Prediger zu Waiblingen in Schwaben 1740). Die jetzige Punktation und Vokalisierung durch die Masoreten aber ist zugestandenemmaßen nicht die alte ursprüngliche, und darum ist ein Rückschluß von dem heutigen Vokalsystem auf das alte verfehlt. Dazu kommt der 3. Versuch von Anton durch Transformation der Stufenleiter der mehr oder minder verbindenden oder trennenden Akzente in entspr. mehr oder weniger vom Grundton entfernte Akkorde. Die Masoreten waren aber in erster Linie Sprachforscher. Es handelte sich bei ihren Akzentfestsetzungen nicht sowohl um die Mitteilung hl. Tempelmusik als um die Wahrung des hebr. Sprachbestandes. Diese sprachliche Rezitation lag ihnen näher als die musikal. Allerdings näherte sich diese sprachliche Deklamation bei den Orientalen von jeher dem Gesange. So setzt wohl die Akzentuation die Singweise bereits voraus; „aber ein strikter Beweis, daß die Akzente die Überbleibsel der alten Tempelmusik darstellen, kann nicht geführt werden“ (S. 827). — Im 2. Teil wird positiv auf den „inneren Charakter der althebr. Musik“ eingegangen. „Es ist keine Frage, daß ihr Wesen in das Unisono, den Einklang zu setzen ist. Überhaupt machte bei den Völkern der alten Welt urspr. das Unisono, die Konsonanz das Schöne der alten Musik aus. Das Ergreifende lag in der Melodie, die der Dichter in seiner Brust mitschuf... Und was ist diesem urwüchsigen Naturempfinden homogener als — eine melodische Tonfolge und ein belebter Rhythmus. Es erscheint kaum mehr zweifelhaft, daß die alten Hebräer einfache, schöne Melodien ausgebildet haben“ (S. 832 f.). Besonders der Poesie der hebr. Verse wird das Würdevolle, Andächtige, Weihevoll der Tempelmelodien entsprochen haben. Ja, letztere werden auch einer gewissen Charakteristik nicht bar gewesen sein“ (S. 834). Grundlage blieb auch hier das Unisono (echād 2. Chro. 5, 13). Schon die Instrumentalisten und Sänger aber brachten gewiß unbewußt oder auch absichtlich hin und wieder zur Belebung ein einfaches, konsonierendes Intervall (Quarte, Quinte, höhere oder tiefere Oktave). Dies ist als Anfang der Harmonie natürlich. Dazu kam dann das Ineinandergreifen von Wechselchören (Solis und Tuttis). Dabei wurde die Melodie um 3, 4, 5 Töne höher oder tiefer wiederholt, wie das im Orient gebräuchlich ist. Es entsteht „die Harmonie des Nacheinander“, die der ganzen Anschauung des Orient entsprechend ist (Antiphonien) (S. 835 f.). Diese hebr. Psalmodie ist die Grundlage des christl. Chorals. Es ist leicht denkbar, daß die Apostel. Kenner der hebr. Tempelgesänge, sich dieser herkömmlichen Gesangsmethode bedienten, unwahrscheinlich, daß sie neue einführten. Eusebius (um 300) berichtet, daß zu seiner Zeit der Psalmengesang der Christen der althebr. Tempelmusik ähnlich gewesen sei. [159]

2. Liturgisch wichtige Bücher und Einzelstellen des A. T.

W. Caspari, Imago divina Gen. 1 (R. Seeberg-Festschr. I [1929] 197—208). Eine minutiöse philolog. und ideengeschichtl. Untersuchung über die auch liturgisch wichtige Stelle Gen. 1, 26 ff. Als genaue philolog. Bedeutung des «kidemutenu» empfiehlt sich nach C. (S. 199): demut = „Plan“ und darum die Übers. „getreu

nach unserem Plane“. „Es sei beinahe überflüssig, hervorzuheben, daß zu einem auf 6 Tage oder 10 Akte verteilten Unternehmen eigentlich ein Programm gehört, um Abschweifungen zu vermeiden“ (ebda). Das Suffix von *kidemutenu* = nach unserem Plane sei dann auf die Elemente zu beziehen, welche zur Mitarbeit veranlaßt werden sollen. Eine beratende und beschließende Götterversammlung gehöre nicht unerläßlich zu den Voraussetzungen dieser Stelle. Im Gegenteil, „setzte man in 1,26 Polytheismus als den Ausgangspunkt, so wäre es der zu der Theologie des PC weitest entfernte, den man finden kann“ (S. 202). Auch die in 1,26 Mitwirkenden brauchen nicht selbst als lauter *elohim* gedacht zu sein. Das ist zwanglos möglich, wenn eben demut ein Gedanke oder Plan ist, an welchem der redende Leiter andersartige Wesen in irgendeiner Phase der Ausführung des Planes beteiligt. Der Leiter kann demutenu aus Freude an seinem herrschaftlichen Gefolge sagen (S. 202 f.). Bleibt dann noch das «besalmenu». „Ein Bildnis, welches sowohl Gott als die Elemente darzustellen vermöchte, kann es nicht geben; ebenso wenig kann Gott sein Bildnis als gegeben voraussetzen, wie er zur Erschaffung des Menschen schreitet.“ Mit Recht lehne J. Hehn (Sachaufestschrift S. 45 Anm. 4), der diese Schwierigkeit bemerkt hat, einen Satzteil mit der Bedeutung 'nach seinem (unserem) Bilde' ab; Bild müsse dann etwas mit dem Sprecher Zusammenfallendes sein“ (S. 207). Hehn übersetzte, „als Bild“ schuf er ihn, und so sei es auch zu deuten: „Er machte den Menschen und versetzte ihn in die Eigenschaften eines Bildnisses“ (S. 207 f.). Hingewiesen wird dabei auch darauf, daß die Priester und Könige benachbarter Kulturen „Bild (= Leibhaftigkeit?) Gottes“ heißen. [160]

A. Allgeier, *Gen. 49,26: Desiderium collum aeternorum* (Tüb. Theolog. Qu.-schr. 110 [1929] 221—242). Geht darauf hinaus, daß der Sinn der Stelle gefaßt werden kann: Extensiv: Die Segenswünsche Jakobs reichen geographisch über die Segenswünsche der ewigen Berge und Hügel hinaus, schließen also auch diese ein. Oder intensiv: Die Segenswünsche Jakobs sind sicherer und zuverlässiger als die Segenswünsche der ewigen Berge und der ewigen Hügel. Es hängt schließlich ganz davon ab, was die ewigen Hügel und Berge bedeuten. In der antiken Religiosität aber sind die Berge Symbol der Unerschütterlichkeit und Festigkeit; vgl. J. Hehn, *Heilige Berge* (Theol. u. Gl. 8 [1916] 130 ff.). Ferner sind die Berge auch als Segensbringer vorgestellt worden. „Freilich eine bestimmte Messiasgestalt löst sich auf diesem idealen Fernbild noch nicht ab“ (S. 229). „Wenn man sonach Gen. 49,26 syntaktisch so, wie er in der Masora überliefert ist, ohne Schwierigkeit verstehen kann, so ergibt sich auch exegetisch für die Worte, daß die Segenswünsche des Vaters die Segenswünsche der ewigen Hügel übertreffen, ein Sinn, der die persönliche messianische Beziehung ausschließt“ (S. 229 f.). Zur Entstehung der hieronymian. Übers. gegenüber dem Urtext erklärt A. ebda S. 230: Statt *hārārē* (Berge) las er *horaj* (von *hārā* schwanger sein) und ergänzte es zu *harajw* = seine Erzeuger, Eltern. *patrum ejus*. Dann faßte er *ʿad* nicht als Subst., sondern als Konjunktion „bis“. Endlich sah er in *taʿwat* eine Imperfektform des gelegentlich auch im Hebr. vorkommenden aramäischen Verbums *ʾātā* kommen, die orthogr. lauten müßte: *teʿete*, *teʿte*. Oder er ergänzte *veniret*; denn *taʿwat* ist mit *desiderium* richtig übersetzt. Aber eine Doppelübersetzung ist nicht ausgeschlossen. Zum Ganzen selbst vgl. noch Agg. 2.7: *et veniet desideratus cunctis gentibus*. [161]

C. Gebhardt, *Das Lied der Lieder* (Der Morgen 6 [1930] 447—457). Gegenüber der bisher meist vertretenen Auffassung des Hohenliedes als eines „bunten Straußes einzelner Lieder“ („Theorie der aufgelösten Lieder“) kehrt G. wieder zur „Einheit“ der Dichtung als einer richtigen Kunstdichtung zurück. Der Sinn des Ganzen ist rein naturalistisch. — „Ist das Lied der Lieder eine Einheit, so muß sich in ihm der Einheitspunkt aufweisen lassen, von dem aus konstruktiv oder dynamisch... das ganze Gefüge des Gedichtes getragen wird...“ Dieser Einheitspunkt liegt in 8.6: „Stark wie der Tod ist die Liebe.

und ihr Eifer hart wie die Hölle, ihre Gluten sind Feuersgluten und eine Flamme des Herrn.“ Damit ist das Thema gegeben: „Die Liebe ist Schicksal. Weibes-Schicksal. Die schicksalhafte Notwendigkeit der Liebe wird der Flamme des Herrn, dem Blitz gleichgesetzt. Kein Wasser vermag die Liebe zu löschen (8,7)“ (S. 449). — Diesem Bekenntnis zur Liebe geht aber voraus: Schulammith hat dem Geliebten die Liebeserfüllung verheißen (7,13). Dann spricht der Geliebte es aus: „Unter dem Apfelbaum habe ich dich geweckt“ (8,5) („wecken“ bedeutet hier Liebeserfüllung, Schicksalserfüllung, „zum Weibe erwecken“). Zwischen 7,13 und 8,5 ist „Schulammith zum Weibe geworden“! Und dann folgt jedesmal der Refrain, die Liebe nicht eher zu wecken, als bis es ihr gefällt: Darin spricht die Geschlechtsangst, in der Liebe erfüllt sich das Schicksal des Weibes. „Es ist zugleich Scheu vor dem Schicksal und Einwilligung in das Schicksal“ (S. 451). „Darin liegt denn auch das eigentliche Thema des Liedes: Schulammith willigt in die Liebe und scheut zugleich vor ihr zurück. Dieses Thema ist in 3 Stufen durchgeführt, gleichsam in 3 Sätzen einer Fuge instrumentiert. Der erste Satz über das Thema Liebeswilligkeit und Liebesscheu geht von I 9 bis III 5, der zweite Satz über dieses Thema von IV 1 bis VI 3, der dritte Satz schließlich, der zur Erfüllung führt, von VI 4 bis zum Schluß. I 1 bis 8 enthält gewissermaßen die Exposition, III 6 bis 11 ein Zwischenspiel um des Kontrastes willen“ (S. 451). Wie kunstreich die Komposition aufgebaut und auf Steigerung angelegt ist, zeige ein genauer Vergleich des ersten Satzes (I 9 bis III 5) mit dem zweiten Satze (IV 1 bis VI 3). Beide Sätze beginnen mit der Werbung (I 9 bis II 7 bzw. IV 1 bis V 1). Darauf folgt in beiden Sätzen der Besuch des Geliebten beim Hause der Schulammith (II 8 bis II 17 bzw. V 2 bis V 6). Darauf wiederum in beiden Sätzen Schulammiths Suchen nach dem Geliebten (III 1 bis III 5 bzw. V 6 bis V 8). Diese drei Teile: Werbung, Besuch des Geliebten, Suchen der Schulammith entsprechen einander bis in den Wortlaut hinein, zeigen aber darin deutlich den Fortschritt der Handlung“ (S. 451). — Die Rolle des Königs Salomo ist dabei die einer Kontrastfigur: Überall, wo er erscheint, stellt der Liebende seine Geliebte („seinen Weinberg“ genannt: 8,11. 12) der Liebe Salomos (dem realen Weinberg Salomos unter dem fiktiven Namen Ba'al Hāmôn) entgegen. — Dazwischen ist endlich noch eine Reihe von Liedern, die nicht von dem Liebenden gesprochen sind: Das sind „Referate“, indem die Reden anderer über die Braut eingeführt werden. — Das Ganze ist gewiß ein großzügiger einzelner Entwurf zum Verständnis des Hohenliedes. Aber es erhebt sich doch immer wieder die Frage: Ist das Lied bloß um dessentwillen gemacht und in den Kanon aufgenommen worden? (vgl. Jb. 7 Nr. 186). Wichtig scheint nun bes. die oben angeführte Auffassung und Erklärung des Verbums „Erwecken“ (S. 449) und damit auch die der Stellung des „Apfelbaumes“ in diesem Zusammenhange: Überall im Liede sind die Äpfel die Liebesfrüchte wie bei Theokrit (*μήλα ἀφροδίσια*), und so der Apfelbaum der Baum der Liebe (2,3. 5; 7,4). [162]

D. De Bruyne OSB, *Le problème du psautier romain* (Rev. Bénéd. 1930, 101—126). Bisher galt es als ausgemacht, daß die um 384 entstandene erste Bearbeitung des lat. Psalters durch Hieronymus in dem *Psalterium Romanum* erhalten ist. De Bruyne weist demgegenüber nach, daß dieses „Ps. R.“ gar nicht von Hieronymus stammen kann, da es den Grundsätzen, welche H. bei seinen Bearbeitungen der lat. Bibelübers. befolgte, durchaus widerspricht. Hieronymus selbst habe nach seiner 2. Bearbeitung des lat. Psalters, des *Ps. Gallicanum*, selbst dafür Sorge getragen, daß die erste, nunmehr überholte Bearbeitung nicht weiter verbreitet wurde. Spuren dieser ersten Übers. sucht De Br. in den älteren Schriften des Hl. nachzuweisen. [163]

A. Allgeier, *Lehrreiche Fehler in den altlateinischen Psalterien* (Bibl. Zschr. 18 [1928/29] 271—293). Zeigt gegenüber der früheren Methode (Sabatier), einfach die sog. Itala oder die Lesarten zu registrieren, an einer Reihe von typischen Beispielen

aus den Pss., „daß auch die sog. Itala organisch gewachsen ist“ (S. 274). „Das Psalterium Romanum (Hr) ist etwas anderes als das Psalterium Mozarabicum (M), dieses wieder etwas anderes als der Psalter der Mailänder Kirche (Mi) und die Rezension des von Sabatier hg. Psalterium Sangermanense (G) oder gar als das Psalterium der Domkapitelsbibliothek von Verona, das Giuseppe Bianchini veröffentlichte (R)“ (S. 273 f.). Die erörterten Fälle lassen ferner ersehen, daß „zwei alte Überlieferungen des Psalters einander gegenüberstehen: eine afrikanische und eine europäische, daß auch die europäische schon vor Hieronymus eine komplizierte Entwicklung durchgemacht hat und daß in den vorhandenen Textzeugen sich beide Überlieferungen stark durchsetzen“ (S. 293). In der Frage, ob unabhängig voneinander auf europäischem Boden und in der Provinz Afrika der Versuch einer altlat. Psalmenübersetzung gemacht wurde, oder ob beide Unternehmungen auf eine altl. Übers. zurückgehen, neigt A. der Überzeugung zu, „daß die zweite Möglichkeit zu bejahen ist“ (S. 293). [164]

J. Peters, *The Psalms as Liturgies* (1928). [Dieses wichtige Buch war trotz vielfacher Bemühungen nicht zu erhalten.] [165]

Stacy Waddy, *Homes of the Psalms, their original meaning and structure illustrated by the surroundings in which they were first used* (London 1928). Vf. geht von dem wichtigen Standpunkt aus, daß wir bisher die Psalmen zu wenig als der lebendigen Liturgie entstammend lebendig zu erklären versucht haben: „Our chief misunderstanding has come from failure to read the Psalms as liturgical orders service, fitting them into the background of such descriptions of worship as are fully given in 2 Sam VI“ (p. 56). Er weist ebenso mit Recht darauf hin, daß der Orientale ganz anders seine Feste und seine Liturgie begeht: „for we know from Bible accounts that the Hebrews did not merely stand still in a crowd to worship; when David brought up the Ark, or Nehemiah dedicated the rebuilt walls, the procession was not a mere way of getting to the altar, it was an integral part of the arranged worship. This remains a feature of Eastern Christians and Moslem worship today, and was probably normal in all Hebrew worship“ (S. XIII s.). Wenn wir darum sie aber so erfassen wollen, wie sie ursprünglich bestimmt waren, „we shall expect to find it probably built up an structure of arranged movement on that actual site, with parts of the psalms allotted for the procession, for the prostration of the worshippers at the entrance of the holy area at the altar, for the ceremonial act of purification, and for the climax at the altar; the psalm is not merely a continuous hymn sung at one point of the service“ (S. XIV; vgl. außerdem S. 44). Wir müssen uns also bemühen, „to get back as vividly as possible to the meaning the Psalms had to those who first used them; to enter by imagination into the scene of a Hebrew congregation using its liturgy, and the thoughts that swept their souls“ (S. 23). Auf diesem Grunde werden nun so ziemlich alle Ps. in das liturg. Schema einzuordnen versucht. Dieses Schema selbst ist im 2. Teile der Arbeit herausgearbeitet d. h. im Einzelnen dargelegt, wie und in welchen Teilen der liturg. Akt vollzogen wurde: the pilgrim journey to Jerusalem; the procession; the propounding of the vision; ritual acts; purification; prostration; the moment before sacrifice; dann the Great Moment: the Sacrifice, und after the great Moment: the praisesong. Dabei werden schon einzelne Ps. ganz aufgerollt. Die Hauptsache aber ist dann, die Heimat der Ps. selbst zu finden und sie da hineinzustellen; denn: the hearts that framed these psalms, this was the home (S. 166). Solche liturg. Zentren aber waren nach ihm: the Tabernacle, dann Mount Garizim, the Temple at Dan, the Temple at Bethel, the Synagogue. Zum hl. Zelte gehören speziell Ps. 3—18, bes. Ps. 18 «as a liturgical example» wird im Einzelnen erklärt (S. 175 ff.). Dem Garizim werden zugerechnet Ps. 51—72, darunter bes. 68 (S. 183 ff.), dem Tempel in Dan die Korahpsalmen: Ps. 42—49. 84—89 (S. 197 ff.), Bethel die Asaphpsalmen: 50. 73—83

(S. 220 ff.), während das 4. und 5. Buch: Ps. 90—150 nach Jerusalem gehören (S. 235 ff.), darunter die Stufenpsalmen 120—134 für die Pilgerfahrt von Babylon nach Jerusalem. Der Synagoge entstammen außer bestimmten Zusätzen zu einzelnen Psalmen zum Zwecke der Verwendung in der S. (siehe S. 261) besonders Ps. 19, 7—14 (der Hymnus auf das Gesetz Jahwes), dann Ps. 119. Den beiden Hauptteilen vorausgeht dann noch ein 1. Teil mit grundsätzlichen Ausführungen über die inhaltliche Verschiedenheit der Ps., über Gewinn und Verlust, welche Übersetzungen mehr oder minder korrekt für das Verständnis und die Erklärung der Ps. bringen können, an einzelnen Beispielen, besonders den christl. Umdeutungen erläutert, weiter über den Ursprung der Ps. im allgemeinen (den Ps. nichts spezifisch Israelitisches, dann aber oben an den einzelnen Zentren der relig. Entwicklung Israels entstanden und ganz israelitischen Geist offenbarend); endlich über die übernationale Gottesauffassung der Ps., hier schließlich die Religion Isr. über die nationale Einstellung zum „Gott der ganzen Menschheit“ hinausgewachsen. — Als typisches Beispiel dafür, was sich bei solcher liturg. Erklärung aus einem Ps. herausholen läßt und was diese umgekehrt für das Verständnis dieses Ps. bedeutet, wird Ps. 84 erläutert (S. 23 ff.; vgl. dazu die Übersicht S. V/VI). Der ganze Ps. ist ein Prozessionsrituale mit genauen Rubriken („ordres of service“) für die Richtung des Weges und die einzelnen Zwischengesänge. So ergibt sich folgendes Bild: Versammlung der Prozession auf dem Westhügel mit Gesang von V. 1—5 a; dann ein Opfer mit Preisgesang (5 b), darauf Fortsetzung der Prozession durch das Tyropoiontal (= מִסְלֹחַ) (V. 6 a). Vers 7 ff. sind dann lauter rubrizist. u. zw. lokale Angaben: Passieren des „valley of weening“ d. i. des Hinnomtales wegen der dort befindlichen Gräber, des Teiches Siloah und Aufstieg auf den Südhügel von „Bollwerk zu Bollwerk“ (מִתּוֹר אל־תּוֹר) bis zum Höhepunkt des Hügels (8 b). Hier folgt dann das Gebet (V. 9) und das zweite Opfer (V. 9). Die Tore werden aufgetan, wobei der König sich anschließt und betet (V. 10). V. 11 sind die Vorhöfe und Tempelschwellen erwähnt, V. 12 „the ritual of the purification“ mit dem dazugehörigen Gesang; darauf folgt das große Opfer am Altar und als letztes der Hymnus V. 13. Das vielbesprochene hebr. „Sela“, Vulg. *semper*, zeigt nach ihm sowohl hier wie in den anderen Ps. die Darbringung eines Opfers an (siehe S. V u. bes. 108). Eine etymolog. Erklärung des Wortes ist nicht gegeben. — Das Buch enthält sicher viel grundsätzlich Richtiges für die Grundauffassung der Psalmen. Und sicherlich läßt sich da noch vieles herausholen. Die Arbeit enthält auch viele wertvolle Ausführungen und Einzelbemerkungen. So z. B. zu Ps. 68, zu Ps. 118. Ganz eigenartig, auf das Volk Israel bezogen und aus der nachexil. Lage der Dinge heraus erklärt ist Ps. 110 (109) (S. 259 ff.). Aber das Prinzip ist überspannt und auch von manchen Gewalttätigkeiten (so z. B. zu Ps. 48, 3 S. 205) nicht frei. Individualpsalmen kennt er überhaupt nicht. Die ganze neuere Forschung über die Bittgebete z. B. ist nicht berücksichtigt. Die Ps. sind ihm nur „complex liturgies covering a whole order of service“ (S. 101). Außerdem ist fast jede histor. Ansetzung d. h. doch der in die Augen springende zeitlose Unterschied vieler Ps. übersehen. Die betreffenden Sammlungen werden über einen Leisten geschlagen. Zudem verfügt der Verf. nicht über das nötige wissensch. Rüstzeug, wie er selbst sagt, um über den Grundtext zu entscheiden oder seine Lesungen zu begründen; er ist vielmehr ganz von seinem Lehrer John Peters (*The Psalms as Liturgies*) abhängig (S. XV). — Gut sind die Schlußausführungen („Appendix“) über „Life, scenery and customs reflected in the Psalms“ (S. 269 ff.) mit ebenfalls manchen guten Bemerkungen, da der Verf. selbst über gute Kenntnis der „Heimat der Psalmen“ aus mehrjährigem Aufenthalt in Palästina verfügt. Vgl. auch Curt Kuhl in der Or. Lit.-Ztg. 1930 Sp. 362 f. [166]

S. Daiches, *Studies in the Psalms*. Part I (Jews College Publications No. 12. London 1930). Gibt nach einzelnen Untersuchungen über die hebr. Termini אדם

גוים, בני אנוש, בני אדם, die meist entgegen der bisherigen Auffassung erklärt werden, sowie dabei mitfolgenden Ausführungen besonders über Ps. 4 (10 ff.) und Ps. 8 (23 ff. «Psalm 8 is an individual Psalm» S. 25) eine neue Erklärung von Ps. 2 (S. 36—50). Kein Zug von Weltherrschaft ist in dem Ps. zu finden, und keine fremde Nation noch ein fremder König werden darin genannt. „Psalm 2 is . . . entirely Jewish, that is, it deals only with the land and the people of the Psalmist“ (f. 38). Demgemäß werden die sonstigen vorkommenden Termini gefaßt: ארץ = das Land Israel; גוים = die Notabeln des Landes, die sich gegen den König verbünden, um seine Verbindung mit Gott zu zerstören. V. 7 bezieht sich auf die Erklärung des Gesetzes durch den König (S. 42): „Ich will ihnen das Gesetz erklären“ sind Worte des Königs. V. 9 ist gesprochen vom König zu Gott. Die berühmte Stelle V. 12: נשקו בר = „Reinheit“ und bedeutet: „do homage in purity“ (S. 47). Dabei ergibt sich ein vielfacher Wechsel der sprechenden Personen: V. 1—5 der Psalmist, 6 Gott, 7—9 der König und 10—12 wieder der Psalmist. Dadurch aber gewinnen wir eine nächste Verbindung mit Ps. 1. In beiden wird Gottes Gesetz gepriesen. In Ps. 1 die Gesetzestreue des Frommen, in Ps. 2 des Königs „The king proclaims the Law of God“ gegen die unbotmäßigen Notabeln im Lande (V. 2 ff.). — So erklärt sich dann aber auch die rabbin. Tradition, die ja bekanntlich auch noch in einer Variante der Apostelgesch. nachklingt (zu 13, 33), daß Ps. 1 und 2 urspr. einen einzigen Ps. gebildet haben. [167]

N. Peters, *Das Buch der Psalmen* (Paderborn o. J. [1930]). Psalmenübers. vorzüglich für Theologiestudierende und Priester, aber auch für gebildete Laien. Und gerade der letztere Zweck ist vollständig erreicht. Dazu sind dem Texte in Fußnoten erläuternde Bemerkungen beigegeben, die diese begründenden textkritischen Noten finden sich am Schlusse des Buches. Vorausgeschickt ist eine kurze, aber erschöpfende Einleitung, welche die Hauptprobleme der Psalmenforschung behandelt und darüber gut orientiert: Buch der Psalmen im allgemeinen; religiöse Bedeutung der Ps.; die poetische Form und literarische Art; Verf. und Zeit der Ps.; Text und Texteszutaten und endlich ein Verzeichnis der wichtigsten neueren Literatur. Jeder einzelne Psalm hat eine treffende Überschrift, welche den Inhalt und die Situation kurz angibt. Dazu kommt in den meisten Fällen die Erklärung über die liturg. Verwendung bzw. den „Sitz im Leben“, welche das Verständnis des Ps. noch mehr aufschließt und sich besonders an die neuere Psalmenforschung („liturg. Erklärung“) anschließt. Die Übers. nach dem Urtext ist in Versform und rhythmisch gehalten und zeigt die intensive Beschäftigung des Verf. mit den Liedern. Aber auch für die Psalmenforschung ist manches Wertvolle dabei abgefallen. Das Psalmenbuch wird gewiß seinen hohen Zweck, anderen als Führer zu diesen kostbaren Schätzen des A. T. zu dienen, erfüllen. [168]

M. Kard. Faulhaber, *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage weiteren Kreisen erklärt* (verb. u. verm. Neuaufl. München o. J.). Neuauflage des bereits seit 18 Jahren vergriffenen Psalmenbuches des inzwischen zum Fürstenstande der Kirche erhobenen Verf. Fast auf jeder Seite sind Verbesserungen gemacht worden, dazu traten 2 ganz neue Abschnitte. Ein allgemeiner: *Zum Verstehen der Psalmen im allgemeinen* (als Einführung), und ein besonderer: Erklärung des Magnificat. Gerade für den ersteren werden die Benutzer des Buches sehr dankbar sein. Er enthält eine kurze Einführung in die Probleme, welche mit dem Psalter verbunden sind: Grundton der Ps., Verhältnis von Urtext und Übersetzungen, Kunstform, Verfasser und Entstehung, Bedeutung der Ps. als relig. Lyrik für das Geistesleben der Menschheit wie für das gottesdienstliche Leben des A. B. und der Kirche. Besprochen werden im einzelnen sodann 16 Ps.: 109. 110. 111. 112. 113 A u. B. 115. 116. 121. 125. 126. 127. 129. 131. 137. 138. 147 (Zählung der Vulg.) und das

Magnificat. Die Übers. hält sich möglichst treu an die ursprüngliche Sprache der III. Schrift. Dabei wurde jedesmal, wenigstens in Fußnoten, der ursprüngliche Wortlaut der Texte festgestellt, „weil das geoffenbarte Wort Gottes nicht gegen den Sinn der gotteserleuchteten Verfasser gedeutet werden darf und weil... das, was nicht wahr ist, auch nicht erbaulich wirken kann.“ Nur in einigen Fällen hätte man eine noch genauere Berücksichtigung des ursprünglichen Sinnes des Textes gewünscht; z. B. Ps. 110, 2 [*voluntas* in der Vulg. ist doch ganz eindeutig!], sodann 111, 4. 115, 13 [Kelch des Heiles!]. Auch hinsichtlich der Erklärung der „Fluchpsalmen“ würde man vielleicht manches anders sagen können. Die Erklärung und Deutung trägt überall den hohen und die jeweilige Situation charakteristisch treffenden Zug des hohen Verf. — Die liturg. Bewegung ist ihm „einer der neuzeitlichen Feuerzungen des Heiligen Geistes“, „Geist vom Geiste der Kirche, die durch das Glockenzeichen zur Teilnahme am kirchlichen Chorgebet ruft und auch für das private Psalmengebet, etwa in den Marianischen Tagzeiten, einen besonderen Segen hat“ (S. 5). [169]

Hub. von Lassaulx, Psalmenbuch. Übersetzung sämtlicher Psalmen mit Berücksichtigung ihrer Verwendung in der Liturgie der hl. Kirche (Einsiedeln, o. J. [1928]). Die Übers. hat einen besonderen Zweck. Sie will zum Beten und Betrachten der Psalmen mit der Kirche anleiten und dadurch die Mitfeier des Meßopfers erleichtern helfen, aus der Überzeugung, daß „wer den ganzen Eingangspsaln kennt und ihn als Einführung in die hl. Mysterienfeier gebetet hat, die von der Kirche im Meßbuch des betreffenden Festes verwendeten Verse tiefer erfassen kann“ (S. VI). Zu diesem Zwecke ist ein ausführliches Verzeichnis der Feste, Herren- wie Heiligenfeste, und der Sonntage mit Angabe des auf dieselben treffenden Ps. beigegeben. Die Übers., die sich gut liest, schließt sich möglichst dem in der Lit. verwendeten Texte d. i. dem lat. Texte an. Doch ist sie, nach den Stichproben, an vielen Stellen zu frei, bisweilen ist auch der Sinn, auf den es im Zusammenhange ankommt, nicht getroffen bzw. das Charakteristikum des altkirchl. Lateins übersehen. An Beispielen führe ich an: Ps. 1, 4 ist das charakteristische *cathedra* mit der Spötter „Runde“ übersetzt. Wo steht 4, 5: „ihr möget mir böse sein?“ — 4, 8: *a fructu frumenti, vini et olei* = als wenn wir Weizen, Wein und Korn (!) in Fülle hätten. Aber gerade auf die immer genannte Dreiheit in echt orient. Einstellung kommt es an. Ps. 7, 6: *gloria mea* = was mir lieb und teuer ist. Der Zusammenhang verlangt gerade „meine Ehre“! — 7, 15: *iniquitas* = Enttäuschung! — 11, 2: *defecit sanctus*: „Dein Frommer ist in Not!“ Dabei hätte der Parallelismus ohne weiteres den richtigen Sinn erschließen müssen. — 19, 4 ist der Sinn der lat. Übers. wenigstens ein ganz anderer. — 28, 1: *filios arietum* einfach = Opfer. Auch sind die *filii Dei* hier nicht „Gotteskinder“, sondern „Söhne Gottes“ = die himmlischen Wesen, die Engell — 49, 14: *sacrificium laudis* = „ein würdig Opfer“. Dabei steht „Lobopfer“ (unblutiges Opfer) gerade im Gegensatz zum Opfer von Stieren und Böcken, entsprechend dem ganzen Inhalt des Psalmes. V. 16: *quare tu enarras iustitias meas*: Das Wesentliche ist, daß man sich rühmt, die Satzungen alle aufzählen, am Schnürchen herzhähen zu können, und sie dabei nicht hält, nicht bloß „was fällt dir ein, von meinen Satzungen zu sprechen!“ — 62, 6 ist gerade das schöne, orient. Bild: „wie mit Mark und Fett wird meine Seele gesättigt“ übersehen und gewendet: „Du spendest reiche Gnade (!) meiner Seele.“ Ebenso ist 86, 4 der eigentliche Sinn des Verses, entsprechend der weltweiten Einstellung des Psalmes, gar nicht herausgeholt! — 103, 15 heißt nicht „es glänzt sein Antlitz, wie von Öl gesalbt“, sondern: „von Öl erglänzt das Angesicht des Menschen!“ Öl gehört einfach zum orient. tägl. Lebensbedürfnis. Dazu wieder die Dreiheit: Korn, Wein und Öl! — 110, 5—6 ist doch zu frei und dadurch schief und V. 7 umgekehrt zu viel hineingelesen: wo steht „sein Lebens“weg und wo „wenn er Sieger ist?“ — 124, 3: *virga peccatorum* ist nicht „fremdes Szepter“. 126, 2: „Den Seinen gönnt der Herr

die Ruhe“ ist doch zu schön übersetzt und entspricht wiederum nicht dem Sinne! 138, 16: *Imperfectum meum viderunt* ist nicht: „als ich noch unvollkommen war“, sondern als „ich noch nicht fertig gebildet war“ (Embryo!). Doch *iam satis est*. Etwas mehr philologische Akribie gegenüber dem hl. Texte und etwas mehr Einfühlen in das Latein der Vulgata wäre erwünscht gewesen. [170]

H. Herkenne, *Ps. 110 (109) «Dixit Dominus Domino meo» in neuer textkritischer Beleuchtung* (Biblica 11 [1930] 450—457). Gibt besonders eine auf Grund eingehender Textemendationen fußende neue Übers. und Erklärung der Verse 3. 4 und 7 dieses auch in der Liturgie viel verwerteten Psalmes. V. 3 und 4 lauten in der neuen Übersetzung:

3. Bei dir war (ja) die Fürstenwürde (schon) am Tage, da er dich geboren,
Auf heiligen Bergen hat er dich gesalbt zum König.

4. Geschworen hat Jahwe, und nicht wird es ihn reuen: Ich habe dich gezeugt,
Du sollst (darum) Priester sein auf ewig nach der Weise Melchisedechs.

Aber wenn der Masoratest etwas so Geschraubtes und Schwulstiges hat, wie kommen dann die Späteren dazu, so etwas daraus zu machen? Zu dem naheliegenden (echt oriental.) Bilde „des Taus der Jungmannschaft“ des MT s. jetzt G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* I 96. 313. Was soll es heißen: „Auf heiligen Bergen hat er dich gesalbt?“ Wozu da die Berge? Und ebenso, daß es Jahwe nicht gereut, ihn gezeugt zu haben? — V. 7 sodann wird durch vielfache Textemendationen also gefaßt:

„Als Erbverleiher wird er in deine Hand sie (die Erde) legen;
Deswegen erhebe das Haupt!“

Was bleibt da noch von dem Urtexte? Und ebenso haben auch die alten Übersetzungen nichts dergleichen. Es gilt sich auch da an bestimmte Gesetze „der Lese- und Schreibfehler“ zu halten und mit dem Vorhandenen, vom „Sitz im Leben aus“ auszukommen! [171]

J. Sisto, *Exegesis Psalmi 110 (109 Vg.)* (Verbum Domini 10 [1930] 169—175; 201—210). Gute Erklärung dieses direkt messianischen Psalmes mit besonderer Berücksichtigung des hebr. Textes und Darlegung des Lehrgehaltes. Für uns kommt hier das Priestertum des Messias in Betracht. Der Messias (Christus) ist Priester nach der Ordnung Melchisedeks. S. hebt die im Hebr. angegebenen Berührungspunkte zwischen Melchisedek und Christus hervor, meint aber (im Gegensatz zu L. Delporte, vgl. Jb. 7 Nr. 64), daß damit die typische Bedeutung Melchisedeks nicht erschöpft sei; die typische Erklärung ist vielmehr auch auf sein Opfer, speziell auf die Opfermaterie auszudehnen, wie griech. (Clemens Alex., Eusebius, Theodoret) und latein. Väter (Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus) übereinstimmend lehren. Der gleichen Ansicht ist P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt* (Bonn 1930) 223. Die wichtigste Funktion des Priesters, ohne welche sich die Israeliten das Priestertum gar nicht denken konnten, ist das Opfer. Die Väter und kirchl. Schriftsteller, angefangen von Clemens Alex., halten daran fest, daß Melchisedek ein Opfer dargebracht habe und dieses Opfer das Vorbild des Opfers Christi sei. Diese Auffassung hat ihren Ausdruck im Kanon der Messe gefunden, in welchem erinnert wird an das Opfer, „das dir dein höchster Priester Melchisedek dargebracht hat“. H. H. [172—3]

Abt S. Landersdorfer OSB, *Das daemonium meridianum* (Ps. 91 [90] 6) (Bibl. Zschr. 18, 3. u. 4. H. [1928/29] 294—300). L. hält unter Darlegung der verschiedenen Auffassungen der Stelle bei den alten Übers. daran fest, daß es sich in dem Urtexte bei דָּבָר = Seuche, Pest [Vulg.: דָּבָר = negotium!] und dem parallelen מָלָךְ ebenfalls = Verderben, Seuche, um zwei Krankheitsdämonen als Personifikationen zweier, ihrem Wesen nach gleicher Fiebererscheinungen handelt, je nachdem sich die Anfälle im Laufe der Nacht oder während des Tages einstellten (Malaria); „daß sie (die Alten) dann die beiden nach ihrer Meinung verschiedenen Krankheiten

mit den natürlichen Temperaturogensätzen, wie sie besonders im Orient zwischen Tag und Nacht bestehen, in ursächlichem Zusammenhang brachten (S. 297). Dieser Gedanke eines nächtlichen und mittäglichen Krankheitsdämons läßt sich auch anderweitig belegen. Im assyr. Pantheon haben wir die beiden Erscheinungsformen des Unterweltgottes Nergal, die Zwillingsgötter Lugalgira und Šitlamtaêa. Sie sind Krankheitsgötter, zwei Fieberdämonen, welche ihrem Wesen nach etwa dem 𐎠𐎵𐎫 und 𐎠𐎵𐎫 in Ps. 91 entsprechen dürften. Auch die andere Möglichkeit besteht, daß sie die schädlichen Einwirkungen der äußeren Temperatur, der Hitze und Kälte personifizierten. Sie heißen außerdem nach II R 54, 76 c d im Westland Šarrabu und Birdu und werden III R 68, 65 ab ausdrücklich als „Wüstendämonen“ bezeichnet. Die Wurzel 𐎠𐎵𐎫 (Birdul) bedeutet aber im Westen „kalt sein“, dann dürfte Šarrabu Personifikation der glühenden Wüstenluft sein. Und wir dürften „mit großer Wahrscheinlichkeit“ in Lugalgirra = Šarrabu ein Gegenstück zu *daemonium meridianum* des Ps. 91 (90) sehen, während Šitlamtaêa = Birdu dem *daemonium (negotium) perambulans in tenebris* entspricht. [174]

H. Schmidt, *Das Dankgebet im Kultus des alten Israel* (Zschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. N. F. 9 [1930] *79* f.) (Vortragsreferat). Gegenüber der bisherigen Auffassung, daß die Darbringung des Gelübdeopfers von dem Einzelnen vollzogen wurde, der von einer Menge Menschen umgeben ist (Ps. 66, 16; 116, 18; 22, 26), wird der Nachweis versucht, daß das Gelübdeopferfest regelmäßig an einem bestimmten Tag einer großen Gemeindefeier u. zw. vor einer großen Zahl ihre Gelübde gleichzeitig Darbringender, die dazu in Gruppen zusammentreten, gemeinsam begangen wurde (Ps. 107; 118; 116). Wahrscheinlich ist dabei, daß das große Fest dieser gemeinsamen Darbringung der Gelübde an einem Tage des großen Herbstfestes eine regelmäßige Stelle gehabt hat. [175]

B. Romberg, *Die Vergeltungslehre in den Psalmen* (Neue kirchl. Zschr. 41 [1930] 539—566). Will nachweisen, daß sich in den Ps., weder in denen, die ein Sündenbewußtsein verraten, noch in denen, die es mehr oder minder stark in Abrede stellen, irgendeine Stelle (!) finde, die auf die Behauptung schließen lasse, daß man aus dem Glück eines Menschen auf dessen Gerechtigkeit bzw. aus dem Leiden auf dessen Verworfenheit schließen dürfe. [Aber man vgl. doch nur Ps. 41 (40), 7—9; sodann die Theodizeepsalmen, bes. Ps. 73 (72)!] [176]

A. Schulz, *Liturgie und Dichtung* (Lit. Zschr. 2 [1930] 121—128). Sch. behandelt in demselben Sinne, wie er es früher in einem Aufsätze getan (s. Jb. 7 Nr. 206), die Freiheit der Kirche in der liturg. Verwendung biblischer, bes. atl. Stellen. Hier gehen vielfach liturg. Verwendung und histor.-krit. Erklärung auseinander. Die Kirche sucht Christus überall. Wir dürfen aber nicht zu weit gehen und dürfen nicht sagen, daß alles, was die Kirche in diesem Sinne verwendet, wirkliche Weissagungen auf Christus sind. Die Kirche hat Anleihen gemacht. Sie ist ähnlich verfahren, wie ein Baumeister, der alte Vorbilder benutzt. Oder sie verfährt dabei, wie jede Kunst, mit dichterischer Freiheit. Dies wird an sprechenden, uns allen bekannten Stellen erläutert. Für die Verehrung des Leidens Christi werden die alten Klagelieder verwendet. „Jener israelit. Dichter hat aber nicht im entferntesten an das Leiden Christi gedacht. Das Leiden Christi hat ihm auch nicht prophetisch vorgeschwebt. Der Untergang seines Volkes war ihm hinreichender Grund zur Klage“ (S. 123). Ps. 42 wird gebraucht beim Hintreten des Priesters an den Altar. Er ist in Wirklichkeit die 3. Strophe eines Klagegebetes eines von Jerusalem verbannten Israeliten. Ps. 103 (104), 30 *Emitte Spiritum tuum*... wird in der Liturgie auf den Heiligen Geist bezogen. Dort aber ist die Rede von dem allbelebenden Pneuma Gottes in der Natur. — Viele Stellen sind ganz frei angewendet: Ps. 125 (126), 4 b. 5 von den Erntegärten (*manipuli*) auf ein Gewandstück beim Anlegen der Kleider des Priesters. Ps. 50 (51), 9 *Asperges me* wird wörtlich verstanden, ebenso Ps. 140 (141), 2—4 a *Dirigatur Domine oratio mea sicut incensum*... Bes. die späteren Weisheitstexte „von der unerschaffenen und seit Ewigkeit b-

stehenden göttlichen Weisheit“ werden gerne auf die Mutter des Herrn angewendet. „Wir müssen uns aber hüten, darin wirkliche Weissagungen auf die allerseligste Jungfrau zu finden“ (S. 125). Dasselbe gilt bezgl. der Verwendung von Ez. 44, 1—3 *haec porta clausa erit*. Vielfach haben sogar falsche Lesarten oder unrichtige Übers. des hebr. Urtextes in LXX und Vulg. zur Verwendung der Stelle geführt, oder werden als solche übernommen. So das bekannte Beispiel von dem „gehörnten“ Moses (Ex. 34, 29); Ps. 22 (23), 5 b. 6; dann Jes. 9, 6 (*magni consilii angelus*), bes. noch Weish. 1, 7 *et hoc, quod continet omnia* (statt *hic*): wörtl. Übers. aus dem Griech., wo das Wort für Geist nicht männlich, sondern sächlich ist. Zum Schlusse wird dann noch auf die Verwendung der Fluchpsalmen verwiesen, die wir auch in anderem Sinne gebrauchen müssen. — Wir müssen diesen Dingen bes. auch in der Verwendung in der Predigt oder gar als Beweisstellen stets Rechnung tragen! [177]

3. Altjüdische Archäologie und altjüdisches Schrifttum.

Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart (Verlag Eschko! A.-G. Berlin). Von diesem modernsten jüd. Nachschlagewerk (s. Jb. 8 Nr. 182) sind 4 weitere Bände (3—6) erschienen. Sie umfassen die Buchstaben A (von Apostel)—G (Gabinus) und enthalten eine Fülle von Artikeln, bes. auch archäolog., liturgie- und festgeschichtl. Inhaltes. Es ist kaum eine diesbezügliche Frage übersehen. Die Hauptstärke dieser Enzyklopädie sehe ich gegenüber den anderen von christl. Seite redigierten in der Ausdehnung der Bearbeitung auf die nachisraelitische, spezifisch-jüd.-talmudische Zeit und Literatur. Manchmal dürfte m. E. die nichtjüdische Spezialliteratur, bes. in atl. Fragen, etwas mehr herangezogen sein. An Einzelartikeln hebe ich hervor: Architektur, bes. Tempel und Synagogen; Armut in der Bibel; Aron ha-Kodesch (Toraschrein); Asasel, bes. in der späteren Zeit; Aschera; Asmodäus; Auferstehung; hl. Bäume; Bauopfer; Beschneidung; Bestattung; Synagoge von Beth-Alpha; Gott Bethel; Chanukka (Tempelweihfest) und Chanukkaleuchter — hier hätte schon auf den neuesten Fund eines vortalmud. Ch.-leuchters in Es-semū'a (Eštemoh Jos. 15, 50) verwiesen werden sollen; s. Rev. Bibl. 38 [1929] 588 fig. 4. Dann Ehe; Eid; Emmaus (entscheidet sich bez. des ntl. E. für das heutige 'Amōās). Dazu kommt dann wieder eine Reihe prächtiger Text- und Tafelabbildungen, zum Teil bereits aus den neuesten Ausgrabungen. Die neuen Bände reihen sich den beiden ersten gleichwertig an und bilden auch für die einschläg. liturgiegesch. Fragen eine willkommene Orientierung. [178]

C. Watzinger, *Die antiken Synagogen Galiläas*. Neue Ausgrabungen und Forschungen (Der Morgen 6 [1930] 356—367). Nach einem kurzen Überblick über die neueren Synagogenfunde von Tell Hūm (Kapernaum), 'Ain ed-Duḡ (nördl. von Jericho), bei den Bädern von Tiberias, auf dem Hügel Zion und bes. in Bēt Alpha (w. von Bēsān) werden zunächst Bautypus und Innen-einrichtung behandelt. „Daß der Bautypus aus hellenist. Zeit stammt und in seiner Grundform auf das heidnische Versammlungshaus, die basilikale Halle, zurückgeht, ist durch die neuen Funde nur bestätigt worden. Überall stellt sich als wesentlich für den Grundriß die Dreischiffigkeit heraus: das breite Mittelschiff, schmale Seitenschiffe und meist auch ein Umgang an der dritten Seite. Typisch sind auch die ein- bis zweifachen Bankreihen an den Langseiten und vielfach auch vor der Rückwand sowie die Emporen, die sich über den Seitenschiffen und bisweilen auch über dem rückwärtigen Umgang hinziehen und die regelmäßig durch Treppen von außen zugänglich sind“ (S. 358). Eine Synagoge in Alexandrien hatte 4 Säulenreihen im Innern, also 5 Schiffe; die Seitenschiffe waren verdoppelt (vgl. Geburtskirche in Bethlehem). Aus einer Inschrift in Chorazin lernen wir auch den Namen für die basilikale Form der Synagoge kennen: eṣṭewa d. i. Stoa, Halle. Auch „über die der Synagoge eigentümliche Inneneinrichtung,

die Sessel für den Archisynagogus und die Ältesten der Gemeinde — 71 vergoldete Sessel waren es in der großen Synagoge von Alexandria —, über die Estrade, das Bema für den Vorleser der Thora, und die Teba, den Schrank für die Thorarollen, können wir auf Grund der neueren Funde sicherer urteilen“ (S. 359). Dies wird dann an Einzelfunden, in Tell Hūm, Chorazin, belegt. Die Orientierung der großen Synagogen Galiläas ist trotz der großen Fronttüren im Süden nicht nach N., sondern nach S., nach Jerusalem. Die Lage von Bema und Thoraschrank vor der Innenseite der Südfront geben die Orientierung. In dieser Umkehrung der Orientierung — denn der von S. Eintretende muß sich umwenden — „ist offenbar ganz bewußt der Unterschied der S. vom heidnischen Tempel betont, bei dem das Allerheiligste mit dem Kultbild stets an der dem Eingang gegenüberliegenden Seite seinen Platz hat“ (S. 360). „Für die bauliche Gestaltung des Aufbaus von Bema und Teba in den galil. S. scheint nach W. das Vorbild des Allerheiligsten in den syr. Tempeln der Kaiserzeit nicht ohne Einfluß gewesen zu sein. Der Stufenbau und die Säulenwand mit ihrer Dreiteilung in die seitlichen Durchgänge und in die Nischenarchitektur der Teba in der Mitte erinnern so stark an die Gestaltung der Front des Allerheiligsten, z. B. im kleinen Tempel der Atargatis in Ba'albek, daß eine formale Beziehung recht wahrscheinlich ist. Um so bedeutsamer bleibt die Umkehr der Orientierung des Innenraums“ (S. 360 f.). — Die meisten der gefundenen Synagogen in Galiläa entstammen dem 3. christl. Jh., auch die von Tell Hūm, was W. nochmals gegen P. Orfali hervorhebt. Gerade das 3. Jh. n. Chr. war nach der Überlieferung eine Glanzzeit der Rabbi in Galiläa. — Merkwürdig überall in den neu gef. Synagogen der oft wundervoll erhaltene Mosaikschmuck der Fußböden. Ist aber auch erst im 3. Jh. aufgekommen. Und hier wiederum zeigt sich der Einfluß der syr.-röm. Vorbilder. Denn „der reiche ornamentale und figürliche Schmuck des Äußeren und Inneren war ja eine der größten Überraschungen“ (S. 363). Später aber, im Verlauf des 4. Jh. wurden bei einer einsetzenden Reaktion „in Erinnerung an die strengen Formen des Gesetzes“ die figürlichen Bilder zerstört; dagegen ist der fromme Schmuck (Darstellungen der jüd. Symbole), wie 7armiger Leuchter, Ölkrug, Feststrauß usw.) erhalten geblieben. — Zuletzt werden noch die neuesten Funde in Beth Alpha besprochen, die in die frühbyzant. Epoche gehören und das erste Beispiel einer S. des 6. Jh. bilden. Die Form der dreischiffigen Basilika ist noch erhalten, dagegen jetzt auf der Südseite eine Apsis (christl. Einfluß!). Das ganze Mittelschiff ist ebenfalls mit einem Mosaik in 3 Feldern und einer Rebenranke als Umrahmung geschmückt, zwischen deren Blätter und Trauben in den Verschlingungen Menschen, Tiere und Vögel eingestreut sind. Das 2. Feld enthält wie in 'Ain Dūk die Bilder des Zodiakus, deren Bedeutung jeweils durch hebräische Beischriften gesichert ist. [179]

Neue Synagogenfunde in Palästina: 1. *Découverte d'une Synagogue à Djerash* (Rev. Bibl. 39 [1930] 257—265). Bisher 9 altchristl. Basiliken in Dj., dem antiken Gerasa, im Ostjordanland gefunden. Eine dieser Bas. im W. des großen Artemistempels wurde über einer Synagoge errichtet, mit ungekehrter Orientierung. Die Syn. enthielt ein wundervolles Mosaik. «le principal intérêt de la synagogue de Djerash» (S. 259); s. die Abb. a. a. O. Taf. IX, X und XI. Es ist in 3 Felder geteilt. Das mittlere enthält eine Darstellung des Auszuges Noes aus der Arche mit 3 Tierreihen, die Taube mit dem Ölweig, daneben noch zu lesen: *CHM* und *IAΦΙΘ*. Im oberen Feld nochmals Tiere, aber ganz schlecht erhalten. Im unteren aber die Embleme des Judentums: 7armiger Leuchter (menōra), Lulab und Etrog, das Schophar-Horn und ein Behälter für die Thora. Um diese Embleme herum dann eine griech. Inschrift mit Segensformel über die Synagoge. Datiert ist die Synagoge vor 530 n. Chr. — 2. *Déc. d'une syn. à Beit Alpha* (ebda 265—272). In der jüd. Kolonie Bethalpha, am Nordabhang des Gebirges von Gelboe, 7 km westlich von Bēsān, wurde ebenfalls ein kostbares Mosaik von

einer Synagoge aufgedeckt, die nach S., d. i. nach Jerusalem orientiert war, mit der Darstellung des gesamten Tierkreises, ebenso mit einer griech.-aram. Inschrift; s. die Tafelabb. Taf. XII—XIV. Die Synagoge wurde laut Inschrift, in der ein König Justin (I. oder II.?) genannt ist, im 6. Jh. n. Chr. erbaut. [180]

L. Sukenik, *Die Cathedra des Mose in den alten Synagogen* (Tarbiz. A quarterly Review of the humanities; hebr. 1 [1929] Nr. 1). Bespricht die Funde solcher Sessel in Chorazin, Hamath-Tiberias und in der Synagoge in Delos. Zugleich schöne Tafelabb. der Cathedra mit Inschrift v. Chorazin. [181]

L. Sukenik, *Die antike Synagoge in Beth-Alpha* (Tarbiz 1 Nr. 2 [1930]). Mit schönen Tafelabb. des Mosaiks und der Inschrift. Siehe dazu auch S. im Sonderabdruck aus dem Bericht über die Jahrhundertfeier des Dtsch. Archäol. Instituts. [182]

F. Gavin, *Rabbinic Parallels in Early Church Orders* (Hebrew Union College Annual 6 [1929] 55—67). Wir haben in der *Apostol.* KO und in der *Didache* Texte, welche gleichzeitig sind mit den Tannaitischen Traditionen, niedergelegt in Mischna und Tosephta des 2. Jh. Es kann kein Zweifel sein, daß diese gleichzeitigen Religionen sich gegenseitig beeinflussen, daß insbes. die ältesten kirchl. lit. Vorschriften des jungen Christentums vieles von der Synagoge übernommen haben. Als solche werden hier angeführt: zunächst offenbare Parallelen zwischen der jüd. Proselytentaufe und der christl. Taufe: So die Vorschrift des Taufens mit „lebendigem Wasser“, im Bedarfsfalle mit gewöhnlichem und dann sogar warmem Wasser; die Sitte der Taufe „im beth ha-tebilah“ sowie die Vorschrift, daß die Frauen die Haare lösen und alle Schmucksachen und sonstige unpassende Gegenstände ablegen müssen. Weitere Abhängigkeit betrifft sodann die Feier der Agape bzw. der Agape-Eucharistie, die ursprünglich noch nicht getrennt waren. Hier vor allem die Gebete und Segnungen (*Did.* Kp. 9 f. u. 14), die Vorschriften für den Bischof, für die Katechumenen gegenüber den Vollchristen, Unterscheidung von Eulogia und Eucharistia, Verwendung eines Lichtes (Lampe) bei dem abendlichen Mahle. Überall werden die entsprechenden rabbin. Quellen und Parallelen herangezogen. Er kommt zu dem berechtigten Schlusse: „We shall be justified in seeing in this archaic Christian service . . . as well as in the rite, rubrics, and ideas of Christian baptism evident dependence upon Jewish ideas, archetypes, and antecedents“ (p. 67). — Vgl. bereits von dems. das Buch: *Jewish Antecedents of the Christian Sacraments* (1928); dazu Jb. 9 Nr. 193. [183]

A. L. Williams, *My father in jewish thought of the first century* (Journ. of Bibl. Literature 31 [1929/30] 42—47). Die Bezeichnung Gottes als des Vaters des Einzelnen finde sich nur sehr selten (Sir. 4, 10; 23, 1. 4; 51, 10; Weish. 2, 16; 14, 3; III. Makk. 6, 4. 8; Abôt 5, 23; Mech. zu Ex. 20, 6; Sifra z. Lev. 20, 26; Sifre § 48; Seder Elijahu Rabba ed. Friedm. p. 149 § 28 u. p. 51 § 10. Ebenso trete sie im Urchristentum außer im Munde Jesu zurück. [184]

J. A. Smith, *The Meaning of πάτριος* (Journ. of Bibl. Lit. 31 [1929/30] 155—160). Das profangriech. πάτριος bezeichnet den „Vormund“ im Verhältnis zu seinem „Mündel“, das wohl eigenen Willen, aber nur im Einverständnis mit dem Vormund kennt. Die LXX hat darum folgerichtig πάτριος für das hebr. אבִּיָּהוּ gesetzt, denn das Verhältnis zwischen dem אבִּיָּהוּ und dem אֱלֹהִים ist dasselbe. Das lat. Dominus dagegen hat einen anderen Akzent. [185]

W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*. Ausgewählt und mit Einleitungen versehen, hg. v. W. St. 2. verbess. Aufl. 1930 (= Kleine Texte f. Vorles. u. Übungen. hg. v. H. Lietzmann, 58). Enthält im Urtext die hauptsächlichsten Festgebete, wie sie in der jüd. Liturgie noch gebraucht werden und als solche teils bis in die vorchristl. Zeit zurückgehen: Die Benediktionen zum Šema' d. i. zum Hauptgebet des Judentums mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott Jahwe; das sog. Achtzehn-gebet (Šemone 'esre) mit seinen jetzt 19 Bitten; das habhinenu, die musaphgebete d. s. Benediktionen, durch welche die Liturgie vom Sabbath, Neumond, Neujahr und Versöhnungstag weiter ausgestaltet ist, die habdala

d. i. ein Gebet, welches an Sabbathen und Feiertagen noch an bestimmter Stelle eingeschoben wird; ferner die Sabbathgebete, ebenfalls Zusatzgebete, die große Bußlitanei *Abhinu malkenu* und das *qaddiś*, das am Schluß der werktäglichen (so wohl zu lesen S. 29!) und sabbathlichen Gottesdienste responsorisch gesprochen wird. Den einzelnen Texten sind jedesmal kurze histor. Einführungen vorausgeschickt, welche auf das hohe Alter der Texte hinweisen, dazu Angaben der wichtigsten Literatur, so daß wir hier zugleich eine rasch orientierende übersichtliche Einführung in diesen auch für die älteste christl. Liturgie so wichtigen synagogalen Gebetsgottesdienst haben. Die neue Auflage hat die Vorbemerkungen im einzelnen noch glücklich ergänzt. [186]

Abraham J. Schechter, *Studies in the Jewish Liturgy, based on a unique Manuscript intitled Seder Hibbur Berakot* (1930). Handelt über ma. Liturgie. Zuerst wird das Ms. und seine bisherige wissenschaftl. Bearbeitung besprochen. Sodann werden die Beziehungen der ital. Lit. zu den paläst. und babyl. aufgezeigt. Verf. ist Menachem ben Salomon († 1140). Er hat zuerst die Gebete des ital. Ritus zusammengestellt. Ausgabe des Textes mit Lichtdrucktafeln und Anmerk. [187]

4. Heutiges Judentum und heutiger semitischer Orient.

S. Müller, *Von jüdischen Bräuchen und jüdischem Gottesdienst* (Karlsruhe o. J. [1930]). Auch das Judentum hat seine liturg. Bewegung. „Man will — um seiner selbst und der Kinder willen — in großen Zügen mit bedeutsamen religiösen Bräuchen (Zeremonien, Ritualien) und mit dem Gottesdienst der Synagoge (Liturgie) vertraut werden. Aber nicht rein äußerlich nur, um sie als Selbstzweck wahllos ohne Verständnis zu vollziehen. Man will die ihnen innewohnenden ethischen Ideen kennen und verstehen, um sie in ihrer eigentlichen Bedeutung zu werten und mit Würde und Weihe ausüben zu können“ (S. III). Diesen Suchenden entgegenzukommen, wird hier aus der Fülle jüd. Ritualien und Lit. eine Auslese zur freien Auswahl gegeben. Im einzelnen werden behandelt nach einer Einleitung in *Wesen und Bedeutung der Riten*: zuerst das jüd. Heim im Alltag, an ausgezeichneten Tagen (die hauptsächlichsten relig. Gedenktage), an Wochentagen mit festl. Charakter (Weihefest [Chanukka] und Losefest [Purim]) und an ausgezeichneten Tagen mit familiärem Charakter (Beschneidung, Sohn der Pflicht, Trauhimmel, Jahrzeit, Segenssprüche bei bes. Anlässen). Der 2. Abschnitt behandelt das Gotteshaus (Beschreibung der Synagoge) und den öffentlichen Gemeindegottesdienst. Wir erhalten einen lehrreichen Einblick in die vielfache, bis ins Einzelste gehende Durchdringung des jüd. privaten und gemeindlichen Lebens mit der Liturgie. Nur wird m. E. zu viel Gewicht auf die ethische Ausdeutung der Zeremonien gelegt und zu wenig auf die historische Grundbedeutung und Entstehung eingegangen, von der aus allein auch hier die eigentliche Bedeutung erfaßt werden kann. S. 16 wird Gezer an das Rote Meer verlegt!! [188]

A. Posner, *Die Freitag-Abendgebete übersetzt, sowie sachlich und sprachlich erläutert* (Selbstverlag 1929). Es ist Sitte bei den Juden, am Sabbath-Vorabend hinauszugehen, „den Sabbath zu empfangen und der Königin Sabbath entgegenzugehen“. Zu diesem Zweck gibt es neben bestimmten Psalmen (95—98. 29. 92 [eigentl. Sabbathpsalm] u. 93) noch eigene Gebete. Diese so wie die Ps. werden nach der Reihenfolge in der Lit. übersetzt und erklärt. Die bes. Beziehungen zum Sabbath werden dabei eigens herausgearbeitet. Der Jude feiert mit dieser Begrüßung nämlich zugleich das Nahen des Messias und des Weltfriedens überhaupt. „Der Sabbath wird (sogar) die Braut genannt, die sich mit Israel allwöchentlich wieder vermählt. Nach dem Sabbath soll Israel dieselbe ewige Sehnsucht in sich tragen, ihn ewig mit neuer Liebe umhegen wie der Bräutigam die Braut“ (S. 47). Daher kommt es in den bes. Liedern zu einer ganz eschatologischen Einstellung: Diese zusammen mit den Psalmen finden sich in dem Gipfelpunkt jüdischer Seh-

sucht. Sie sind „Zeichen eines Tages, der nicht Ruhe allein befehlen und schenken will, der zum Träger von Licht und zum Verbreiter der Freude wird und das Ideal der Wochentage, das Ideal aller Menschentage darstellt“ (S. 80). [189]

Max Eschelbacher, *Vom Sinn der jüdischen Trauung* (Der Morgen 6 [1930] 435—444). Geht von der Tatsache aus, daß in den meisten europäischen und in vielen außereurop. Ländern die Ehe eine staatliche Einrichtung geworden, säkularisiert worden ist. Damit ist für das relig. Ehegesetz aller Bekenntnisse eine veränderte Lage geschaffen. „Soll sich unsere religiöse Trauung auch in der Ära der Ziviltrauung behaupten, so muß sie ihren ewigen Sinn erweisen, kraft dessen sie durch keinen anderen Akt ersetzt werden kann“ (S. 436). Als Rechtsakt ist die jüd. Trauung das antike Seitenstück zu der modernen Ziviltrauung. Dieser Akt ist die Grundlage für die Rechtsverhältnisse zwischen den Ehegatten und der Kinder (Erbrecht). Deshalb genügt nicht formlose Erklärung, sondern in Gegenwart eines Zeugen übergibt der Bräutigam der Braut einen Ring. Die rechtliche Bedeutung dieser Übergabe ist umstritten (Überbleibsel der urspr. Kaufehe; Bindendmachen eines Versprechens durch Übergabe eines geldwerten Gegenstandes). Interessant dabei, daß nur der Bräutigam der Braut den Ring übergibt. „Die jüdische Trauung kennt keinen Ringwechsel“ (S. 437). Die Braut erklärt ihre Zustimmung durch Annahme des Ringes (Stellung der Frau im antiken jüd. Eherechte!). Die jüd. Trauung ist aber nicht bloß Rechtsakt; wäre sie dies, so wäre sie schon längst nicht mehr in Kraft. „Von allem Anfang an war sie ein Gottesdienst. Sie verewigt das Band zwischen Braut und Bräutigam, und sie verknüpft die neuen Ehegatten mit Gott, mit Israel und mit der Menschheit. Sie erhebt ihren Bund in die Sphäre der Unantastbarkeit, der Ewigkeit und der Unendlichkeit.“ Dies der religiöse Sinn der jüd. Trauung (S. 438). Diese wird zunächst beherrscht von dem Worte „kadosch“ d. i. heilig. „Der ganze Akt heißt 'kidduschin' d. h. Anheiligung oder hl. Bund oder hl. Handlung. Durch diese erhabenen Worte schimmert die Sphäre des Weltent-rückten, des Göttlichen, der die Ehe angehört“ (S. 438). „Der Welt entzogen, dafür aber eines dem andern geheiligt.“ das ist die Bedeutung des Wortes, das der Bräutigam ausspricht: „Sei mir angeheiligt.“ „So offenbart denn die Liturgie der jüd. Trauung ein Mysterium. Aus der Menge der Millionen sondert sich ein Menschen-paar, geschieden von allen anderen, nur sich selber geweiht, und so einander geheiligt, wie einst das dem Tempel Gelobte Gott gewidmet war.“ „Mit dieser Ver-klärung in den Bereich des Heiligen wird die Ehe weit über jeden Vertrag hinaus-gehoben. Bruch der Ehe ist nicht mehr Verletzung eines Kontraktes, sondern Ent-weiheung eines Heiligtums“ (S. 439). — Nach altem Brauche sollen ferner Braut und Bräutigam am Hochzeitstage fasten. Erst nach vollendeter Trauung genießen sie die erste Mahlzeit allein, abgesondert von den Hochzeitsgästen. In dem Gottes-dienst unmittelbar vor der Trauung legen sie das Sündenbekenntnis ab (wie sonst am Versöhnungstage). Im Reinen, mit der Vergangenheit ausgesöhnt . . . und be-gnadet . . . beginnt das Brautpaar mit der Eheschließung ein neues Leben“ (S. 439). — Der Rechtsakt der Anheiligung wird endlich eingeleitet und abgeschlossen mit Benediktionen. Mit einem kiddusch beginnt und schließt dieser Gottesdienst. Die erste Benediktion feiert die wunderbare Umwandlung, die durch die Anheiligung eintritt. Die Vereinigung der Geschlechter wird etwas Heiliges. Die Macht, die sie zueinander hinreißt, ist in Schranken gebündelt und damit geheiligt. Deshalb schließt die Berakha mit dem Lobe Gottes, „der heiligt sein Volk durch Chuppah und Kidduschin“ (S. 441). „Diese Erinnerung an Gottes Volk aber eröffnet wiederum einen weiten Horizont. Die Ehe ist mehr als nur die private Angelegen-heit zweier Menschen. Sie geht ihr Volk und die Menschheit an . . . Die Bene-diktionen . . . stellen das Brautpaar in Zusammenhang mit Gott, mit der Unend-lichkeit, mit der Ewigkeit“ (S. 441). Die Vermählten schaffen mit an der Erneuerung der Welt! So die hl. Handlung, „die wahrhafte Weihe des jungen Lebensbundes, gibt den Neuvermählten die Kraft für den weiteren Lebensweg, der nunmehr ge-

meinsam vor ihnen liegt und der ein heiliger Weg bleiben soll“ (S. 444). Siehe dazu ebda S. 446 f.: *Der Trauungssegen*. Verdeutschung des seit alters üblichen Rituals bei der jüd. Trauung. [190]

H. Samuel, *Die Bedeutung der Orgel in der Synagoge* (Der Morgen 6 [1930] 542—546). S. tritt für die Verwendung der Orgel im synagog. Gottesdienst ein, allerdings vom liberalen jüd. Standpunkt aus: „Wer es ehrlich mit dem liberalen Gottesdienste meint, wird unsere Forderung billigen“ (S. 546). Gibt dann zu, daß sich die Orgel in früherer Zeit weniger für den Charakter des jüd. Gottesdienstes eignete. „Die Starrheit des Orgeltones vertrug die rezitativ-rhapsodische Art synagogaler Melodie nicht. Die richtige Akzentgebung, Hebung und Senkung der Silben bei traditionellen Motiven wurde durch die Orgelbegleitung aufs äußerste erschwert . . . Der Gesang des Vorbeters sollte sich aber der Orgelbegleitung anpassen und unterordnen“ (S. 542). Demgegenüber ist als Prinzip festzuhalten: „Er (der Organist) hat sich streng an die sprachliche Akzentgebung, die immer gleichzeitig mit der melod. zusammenfällt, zu halten, er hat das Steigen und Fallen der Melodie zu beachten. Dazu ist die Kenntnis der hebr. Gebetssprache vonnöten . . . Die Kantoren müssen sich bewußt bleiben, daß sie als Kenner der Liturgie, ihrer sprachlichen Feinheiten und Ansprüche, die Leitung im Gottesdienst behalten müssen . . . Es darf nicht dahin kommen, daß sie sich der Orgel unterordnen“ (S. 543). Die moderne Orgel, von einem jüd. Organisten gespielt, sei für diese Anforderungen geeignet. Die technische Vollkommenheit, die eine weitgehende Regulierung des Tones, feinste Differenzierungen der Tonstücke ermöglicht, besonders durch die Einführung der Elektropneumatik, müsse gerade für die Synagoge als das Gegebene betrachtet werden. Dazu müsse allerdings „das Orgelspiel als eine Leistung im Dienste des Allerhöchsten genau wie der Dienst des Kantors oder des Rabbiners betrachtet werden,“ um die Bedenken gegen das Orgelspiel als einer Arbeit am Sabbat auszuräumen. — Obige Grundsätze für das Zusammenwirken zwischen Kantor und Orgelbegleitung sind bekanntlich auch die unseren für den Choralgesang und seine Begleitung in der Kirche! [191]

F. Dunkel, *Gruß- und Segensformeln bei den Arabern in Palästina* (Hl. Land 74 [1930] 60—65). Wichtig für das Verständnis des liturg. Großes *Dominus vobiscum* — *Et cum Spiritu tuo*. Der Begrüßte erwidert gewöhnlich mit denselben Worten und überbietet ihn oft noch, d. h. er gibt ihm mit einem schöneren Gruß zurück, gemäß dem Ausspruch des Koran: „Wenn man einen Gruß an euch richtet, so grüßt mit einem schöneren als diesen zurück“ (Sur. 4, 88). Dafür eine Reihe interessanter Beispiele. „Bei der Ernte ist heute noch der alte biblische Gruß: ‘Gottes Segen über euch! al bârake!’ im Gebrauch, sowie der dankbare Gegengruß: ‘Der Herr segne dich!’ (Ps. 128, 6)’“ (S. 62). [192]

F. Dunkel, *Verwünschungen und Flüche bei den Arabern in Palästina* (ebda 65—71). Wichtig vor allem für das richtige Verständnis der Fluchpsalmen. „Segen und Fluch sind seinem Willen (d. i. Gottes) untergeordnet. Dieser Glaube des A. T. hat auch heute noch tiefe Wurzeln in den Herzen der Araber Palästinas. Auch bei ihnen heißt es heute noch: ‘Auge um Auge, Zahn um Zahn, Blut um Blut!’ Man darf deshalb von ihm in dieser Beziehung keine Verpflichtungen verlangen, die als allgemeines Gesetz nur den Christen binden können . . . Dazu kommt noch die ganze Naturveranlagung des Morgenländers, das heiße Blut und die ganze Leidenschaftlichkeit des Orients, die oft zu Verwünschungen hinreißen, die vom Standpunkt der christl. Moral durchaus nicht gebilligt werden können“ (S. 69). Es werden dann eine Reihe von heutigen Verwünschungen angeführt (S. 70), welche denen von Ps. 108 (109). 8 ff. ganz gleichen. Dazu „ist es dem Fluchenden im großen und ganzen nicht so ernst gemeint. Oft sind es nur Kraftausdrücke, die der Betreffende seiner Stellung schuldig zu sein scheint . . . Bei den meisten Flüchen und Verwünschungen denkt er sich überhaupt nichts, oder er wird sich des In-

haltes derselben nicht recht bewußt. Sie gelten ihm 'wie ein Sperling, der fortflattert und eine Schwalbe, welche fortfliegt' (Sur. 26, 2)" (S. 71). [193]

Eva Samuel, *Hithlahabutha. Bilder aus dem religiösen Leben der Juden* (Essen o. J.). Die Mappe enthält 6 Holzschnitte, die in sehr eindrucksvoller Weise Szenen aus dem gottesdienstlichen Leben der modernen Juden in der diesem Kulte eigentümlichen Stimmung wiedergeben. O. C. [194]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

I. Allgemeines.

R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (Forsch. zur Relig. u. Literatur des A. u. N. T. hg. von Bultmann u. Gunkel N. F. Heft 29. Göttingen 1930). Das auch für die Liturgiegeschichte wichtige Thema wird hier seit dem Buch von E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im N. T.* (1887) zum erstenmal wieder behandelt, jedoch mit Ausdehnung auf das ganze Urchristentum, u. zw. in sehr gründlicher und besonnener Weise, wenn man auch in mancher Frage anders denken und entscheiden wird. Die *Einleitung* gibt nach einer Übersicht über die Quellen (die jüd. und hellenist. Elemente sind zu scheiden, aber nicht geographisch und chronologisch festzulegen; Eph. ist paulinisch) eine *religionsgeschichtliche Betrachtung*: Heiligkeit = Kraft, überweltlich, konzentriert in einigen Personen und Dingen. Die Kraft durch „Mana“, die Sonderstellung durch „tabu“ (von „tapa“ = benennen, bezeichnen; vgl. *τέμενος*, *templum* von *τέμνειν*; *sanctus* von *sancire* = begrenzen) ausgedrückt. „tapui“ = hl. machen; vgl. *ἐναιῖζειν*, *sacrificare* („opfern“). Hl. = übernatürlich, mit rituellen Maßnahmen umgeben; die positiven Riten vermehren die Hlgkt, die negativen umgeben sie mit Verboten. Hlgkt wird übertragen, z. B. durch Handauflegung. In der primitiven Religion ist auch Unreines tabu; später wird das Hl. und das Reine verbunden. Zur religionspsycholog. Betrachtung des Hl. wird auf R. Otto verwiesen.

1. Die Wurzeln des urchristl. Heiligkeitsbegriffs. Der Begriff *ΑΓΙΟΣ* auf griech. und griech.-hellenist. Boden wird verhältnismäßig kurz erledigt. Die Wurzel *ἀγ* steckt in *ἄλλομαι* „scheuen“. *ἄγρός* = was Scheu hervorruft: dann = rituell rein, bes. in sexueller Beziehung; dann im ethischen Sinne. Bei *ἅγιος* wird die tabu-Bedeutung allmählich stärker; es steht selten bei Gottheiten, oft bei *ἱερόν*. Von Menschen selten ausgesagt, bezeichnet mehr die objektive Hlgkt. — Viel ausführlicher wird der Heiligkeitsbegriff in der atl.-jüd. Religion besprochen. Die Grundbedeutung von *kdsch* ist wahrscheinlich „abschneiden“. Gott ist der Hl.; hl. oft mit *schēm* = „Seele“, Wesen verbunden. Die *kabód* (Schwere) = Seeleninhalt Jahwes ist hl. und heiligt den Menschen, indem sie sich dem Menschen mitteilt. Jahwe heiligt sich selbst, indem er seine Hlgkt hervortreten läßt. Als Hl. ist er furchtbar. Dieser Hl. nun hat Israel auserwählt! Berith Jahwes mit Israel = Lebensgemeinschaft, und da Jahwes Seeleninhalt hl. ist, heiligt Jahwe durch den Bund das Volk. Israel heiligt Jahwe, indem es die Bundespflicht erfüllt. Hl. auch = „gesegnet“. Im Anschluß an S. Mowinckel (s. Jb. 4 Nr. 231) sagt A. (S. 31): „Daß Jahwä Israel von seinem Seeleninhalte mitteilt und damit das Volk heiligt... bildet den Inhalt des Kultus. Im Kultus findet die Bundesschließung zwischen Jahwä und Israel statt. Im Kultus werden die großen, für die Existenz des Volkes grundlegenden Ereignisse wieder in bildlicher, wirkungskräftiger Weise dargestellt... Da findet die Bundesschließung zwischen Jahwä und Israel von neuem statt. So erhalten die Israeliten im Kultus immer wieder teil an dem Seeleninhalt Jahwäs, an seiner Heiligkeit. Darauf beruht

das ganze Gedeihen des Volkes und so auch des einzelnen. Der Kultus erhält auf diese Weise Bedeutung als die Hauptstätte für die Offenbarung Jahwäs. Jahwä ist in seinem Heiligtum in realer Weise gegenwärtig.“ — Im Spätjudentum setzt sich der atl. Begriff der Hlgkt fort; dazu treten 2 Faktoren der Umprägung: Nomismus und Apokalyptik. In den LXX und überhaupt im hellenist. Judentum ist *ἅγιος* im jüd. Sinne bestimmt; bezeichnet auch subjektive Hlgkt; zuweilen zeigt sich griech. Einfluß. Bei Philon steht *ἅγιος* im jüd. Sinne, *ιερός* in der Mysteriensprache. Unter dem Einfluß des Nomismus bedeutet hl. immer mehr die Erhabenheit Gottes, seine Ferne von dem Menschlichen. Seine Hlgkt wird anerkannt durch Halten der Gebote. Seine Gerechtigkeit und sittl. Majestät werden betont. Israel ist hl., weil es das Gesetz besitzt. Hl. = „was mit dem Gesetz übereinstimmt“, was der einzelne erwerben muß. Das Ethische tritt in den Vordergrund; nur ein Teil des Volkes kann noch alle Vorschriften erfüllen. — Man kann auch von einem mystischen Nomismus sprechen. Das Gesetz wurde eine Art *numen praesens*, eine myst. Potenz. Nicht der Kultus, sondern die Tora gibt das Leben. Weil das Volk die Tora hat, ist es hl., bes. die Schriftgelehrten, die „Kultusdiener des Nomismus“; dazu wurde man durch Handauflegung. — Die eschatologisch-apokalyptischen Stimmungen spalten sich in die diesseitig-nationale Eschatologie: Die Änderung wird von Gott und dem Messias erwartet; das Volk ist hl. d. h. aus den Heiden ausgesondert, aber auch moralisch hl. — und die apokalyptische: Der Dualismus unterscheidet das Reich des Bösen (Satans) = dieser Aion, und das Reich des Guten (Gottes) = kommender Aion; Gott richtet mit dem Messias die Bösen und führt so den kommenden Aion herauf. Gott kommt mit den Hl. zum Gerichte. Hl. sind also, die dem Gottesreich angehören.

II. *Die Heiligkeit im Gemeindechristentum vor und neben Paulus.* In der älteren Schicht der Tradition (nach A. Spruchquelle und Mk.) sind die Engel hl., weil zu Gottes Reich gehörig. Jesus ist der Hl. Gottes als Gottes Gesandter, Messias. Die Vaterunserbitte „Geheiligt werde dein Name“ ist eng mit der 2. Bitte verbunden; wahre Bitte; passiv, weil durch andere geheiligt werden soll. Gott wird von den Menschen gehl., indem sie ihn anerkennen als den, der er ist, und indem sie seinen Willen tun. Wenn Israel Buße tut, kann der Tag des Heiles kommen, d. h. diese Heiligung ist Voraussetzung der messian. Zeit. Dazu gehört auch der Vorläufer. Die 1. Bitte ist also indirekt eschatologisch: Die Menschen sollen Gottes Namen hlen durch Gehorsam, alsdann wird das Reich kommen [vgl. Dalman, Nr. 208]. — Der Heilige Geist. Das *πνεῦμα* auf griech. -hellenist. Boden bedeutet im volkstüml. Gebrauch Windhauch (Atemzug) und Lebenskraft; auch in der Stoa hat es primär den Sinn „Lebenskraft“ und behält immer eine Beziehung zum Materiellen. Nach dem Glauben der Mysterien verliert der Wiedergeborene seine *ψυχή* und wird mit göttl. *πν.* erfüllt. In den Hermet. Schriften steht *νοῦς* wie *πν.* in den Mysterien. Bei Philon *ν.* oder *πν.* Im A. T. und im Judentum ist die *ruah* Jahwes = Jahwes Seele, wie sie sich auswirkt. Da sein Wesen hl. ist, ist seine *ruah* Hlgkts-Ruah. Sie äußert sich in Wirkungen, zunächst in Krafthandlungen, dann auch ethisch, indem die Propheten von Gott inspiriert werden. Der Geist ist aber nicht Hypostase im Vollsinn, sondern nur latent in Gott und bei besonderen Veranlassungen agierend. Ursprünglich hatte ganz Israel den Geist, später nur auserwählte Männer; dann hörten die Propheten auf. Nach den Rabbinern findet er sich noch bei Schriftgelehrten und Priestern (Ordination). In der messian. Zeit wird das ganze Volk den Geist besitzen. Die Vorstellung ist nicht mystisch; der Geist benutzt den Menschen als Werkzeug, wird aber nicht eins mit ihm. — In der älteren Schicht der synopt. Tradition trägt also der Hl. Geist dasselbe Gepräge wie im Judentum, seine Wirksamkeit ist nur mehr entfaltet, weil der Messias schon gekommen ist; jedoch gibt es auch (gegen Leisegang) Sonderstellen, so die Empfängnis vom Hl. G. Der G. ist hier wie im Spätjudentum Ausstrahlung Gottes.

Im nebenpaulin Gemeindechristentum hält sich zunächst der traditionelle Gebrauch: Gott ist hl. Die *ἄγιοι* = Engel. Bei den „hl. Propheten“ zeigt sich Verschmelzung semit. und griech. Denkens. — Jesus ist *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* als Messias. Der Ausdruck *ἅγιος παῖς* ist messianisch; vgl. Apg. 4, 27. *ἅγ.* hat hier auch sittl. Bedeutung. Jesus ist Der Hl. *κατ' ἐξοχήν*, Gottes Gesandter im bes. Sinne. Beim Begriff „Hl. G.“ macht sich der Hellenismus stärker geltend als in der älteren Schicht der synopt. Tradition, bes. bei Paulus, aber auch im Sondergut des Luk. und der Apg. Die Texte von der Empfängnis durch den G. nehmen eine Sonderstellung ein, sind ganz unjüd., eher hellenist. Vorstellungen verwandt, aber deshalb noch nicht daher stammend (gegen Leisegang; vgl. unsere Bemerkungen Jb. 4 Nr. 218). Auch die jüd. *ruah* ist Lebenskraft. Luk. 10, 21 mehr hellenistisch. — In der Apg. in der atl. Hauptlinie stärkerer hellenist. Einschlag. Taufe mit dem Hl. G. Die ganze Gemeinde ist vom G. erfüllt, wird von ihm geführt durch die Prophetie. Der G. ist das Siegel der Zugehörigkeit zur Welt Gottes. Die Gemeinde oder einzelne zuweilen in bes. Weise mit dem G. erfüllt. Der G. wird nur denen gegeben, die Gehorsam üben. *ἅγ.* bezeichnet die Unverletzlichkeit des G. — Die Gedanken über den G. sind also im wesentl. atl.-jüd., zeigen aber auch bedeutungsvolle Wandlungen: Stärkerer hellenist. Einfluß; neu ist die Verbindung mit Gemeindeinstitutionen und Gemeindehandlungen, bes. Taufe. Die Gemeinde ist das eschatologische Gottesvolk. Der G. ist ihr Besitz, die Führer haben ihn in bes. Maße. Der G. ist hl. als Gottes Ausstrahlung, die Gemeinde durch ihn hl. — Die Christen als „die Hl.“. Pauli Aussprüche darüber teilt der Verf. in 2 Gruppen: theokratisch-eschatologische und mystisch-ethische: dasselbe gilt vom Kirchengedanken. Der 2. Gesichtspunkt ist spezifisch paulinisch (s. unten). Richtiger Ausgangspunkt ist die Gemeinde. Der theokratische Kirchengedanke tritt in Erscheinung, wo die Kirche als das wahre Israel betrachtet wird, schon in der neuen Welt stehend und für die himml. Herrlichkeit bestimmt; die Christen sind daher hl. und *ἐκλεκτοί*, was im Grunde dasselbe bedeutet. *κλητοὶ ἄγιοι* (Pl.) ist zu erklären nach *κλητὴ ἀγία* der LXX = Gemeinde, die zum Gottesdienst versammelt ist, also = „die eine Gemeinde ausmachen“. *ἄγιοι* also = in Gottes Reich versetzt, als objektive Tatsache, wozu *πιστοί* das subjektive Verhalten ausdrückt. *οἱ ἄγιοι* schließlich formelhaft = Christen. Hl. Kuß (früh Teil der Liturgie, vgl. Justin, I *Apol.* 65; Orig., zu Röm. 16, 16; Tertull., *de or.* 14; *Ap. Konst.* II 57, 12; VIII 5, 5) nach Verlesung der Briefe; hl., weil Ausdruck einer relig. Realität. — Die Hl. in Jerusalem sind hl. wahrscheinlich in einem bes. Sinne, so wie ihre Kirche die *ἐκκλησία* schlechthin heißt, jedoch nicht wegen einer relig. Sonderstellung oder besondern Frömmigkeit, sondern weil der Ausdruck an der ältesten Gemeinde in bes. Grade haften geblieben ist; er bezeichnet außerdem die heilsgeschichtl. Sonderstellung des Judentums (die jerus. Gemeinde verwirklicht den Beruf des auserwählten Volkes). — Die hl. Autoritäten. An einer Reihe von Stellen bedeutet bei Pl. *οἱ ἄγιοι* autoritative Personen: Apostel, Propheten u. dgl. Grundlage dafür sind griech.-hellenist. (*ἅγ.* = *τίμιος*, *σεμνός*) und jüd. Gedankengänge [die Interpretation von Eph. 3,5 S. 168 f. scheint mir unrichtig; die Apostel empfangen doch auch jetzt noch Offenbarungen, vor allem Pl.]. — Zusammenfassung: Der jüd. Hlgktsbegriff wirkt nach; was Zukunftshoffnung war, ist in Jesus erfüllt.

III. *Paulus*. Seine Anschauung vom Hl. Geist ist vom Judentum und in weit höherem Grade vom Hellenismus beeinflusst. Im Zentrum steht jedoch seine eigene relig. Erfahrung; zu deren Ausdruck benutzt er das vorhandene hellenist. Material. Deshalb starkes Abweichen von den Synoptikern. Der G. ist noch mehr als dort eine supranaturale, göttl. Größe; Gegensatz zum Fleisch. Durch den G. wird der Mensch ein neues Wesen. Ein G. mit Christus, u. zw. dauernd. Der G. bewirkt die Heiligung, ist Vorschub des ewigen Lebens. G. und Christus sind eng verbunden, aber nicht identisch. Das Prädikat „hl.“ erhält der Geist aus besondern

Gründen: des Stiles wegen, oder um die qualitative Göttlichkeit des G. hervorzuheben; ferner ethische Momente und das der Unverletzlichkeit. — Die Heiligung. Der Hlgktsbegriff des Pl. zeichnet sich aus durch Hervorhebung des Ethischen. Das „Heilmotiv“ wird von Pl. ethisch verwandt, deshalb ist auch die Hlgkt ethisch. Die Gemeinde ist durch den G. Gottes Tempel und Leib Christi, daher hl., u. zw. im myst. Sinne, der aber auch ethisch bestimmt ist. Der Empfang des G. ist an die Taufe geknüpft, „in der der Christ auf reale Weise den Tod und die Auferstehung Christi erlebt...“ (S. 215). Die Heiligung ist zugleich Aufgabe; die neue göttl. Qualität muß immer aufs neue erworben werden; die vollkommene Hlgkt ist das Ziel. — Synonyme sind *ἀγνός, ἱερός, ὁσιος* usw.

IV. *Das Christentum unter paul. Einfluß.* Die Pastoralbriefe und I Petr. zeigen keine wesentlichen Unterschiede von Pl.

V. *Das Christentum unter dem Einfluß der jüd. Diaspora.* Im Hebr. spielt wegen der Parallelisierung mit dem atl. Kult der theokratisch-eschatolog. Hlgktsbegriff eine große Rolle, daneben steht aber auch der mystisch-ethische. — I Klem. ist stark vom Judentum beeinflusst. — In der *Didache* steht hl. von 11 Stellen 7mal in den Vorschriften über die Eucharistie; dabei tritt auch das myst. Element zutage. Hier zum erstenmal die Kirche als hl. (*ἐκκλησία*) bezeichnet. Die Euch. selbst hl.; nur die Hl. d. h. Getauften dürfen sie genießen. Die Prediger des Evang. sind hl. — Im Barnab. das Ethische stark betont. — Nach dem *Hirten des Hermas* ist die Kirche hl. als göttl. Institution; die Hl. aber können auch Sünder sein; die Hl. im Himmel sind sittlich vollkommen. Die Pneumalehre ist im ganzen unjüd., z. T. „ein Monument des nur teilweise verchristlichten Geisterglaubens bei den großen Massen der Christen der westlichen Mittelmeerwelt“ (S. 278). Der göttl. G. wird des Menschen eigener G., wird zu einem menschl. G., kann verdorben und sogar vertrieben werden. Die Sittlichkeit des G. ist passiver Art. „Das Göttliche vermischt sich mit dem Menschlichen in einer Weise, die den Juden und den Christen des ersten Jahrhunderts — soweit wir urteilen können — unbekannt war. Hier liegt zweifellos ein Einfluß des Hellenismus vor“ (S. 283). — Zusammenfassung: Die paul. Idee ist zurückgedrängt; das jüd. Erbe (stark eth.) erscheint in verchristlichter Form. Verkirchlichung des Hlgktsbegriffs.

VI. *Das Christentum unter dem Einfluß des hellenist. Synkretismus.* In der Apok. Joh. wird „hl.“ in der verschiedensten Weise verwandt. Jud. und II Petr. sind paulinisch, aber zur „Verkirchlichung“ hin fortgeschritten (S. 288—300 über *παράδοσις*). Nachdem noch Ign. behandelt ist, gibt S. 304 f. die Zusammenfassung.

VII. *Joh. und I Joh.* zeigen einen nicht wesentlich vom vor- und nebenpl. Christentum verschiedenen Charakter; hi. = göttlich. [Daß, wie es S. 311 und 316 heißt, die Lehre von Jesus als dem präexistenten Logos nicht organisch verbunden sei mit der von der Heiligung Jesu, können wir nicht einsehen, da doch die Heiligung sich auf den Menschen Jesus und auf die allmähliche Offenbarung der Gottheit bezieht.]

Das *Schlußwort* sagt u. a. S. 321: „In der Hauptsache ist der Heiligkeitsbegriff durch das ganze Urchristentum hindurch jüdisch bestimmt geblieben. Die Anwendung ist allerdings eine ganz andere als im Judentum.“ „Aber der Begriff selbst hat im ganzen sein jüdisches Gepräge beibehalten. Besonders ist hier an die Momente des Erhabenen und des Ethischen zu denken. Aber der Einfluß des Hellenismus läßt sich doch nachweisen. So z. B., wenn die Gemeindeautoritäten unter dem Einfluß der griechischen Bedeutung des Wortes *ἅγιος* = ehrwürdig „die Heiligen“ genannt werden. So auch, wenn Paulus die Heiligkeit als eine individuelle ethische Qualität göttlicher Art auffaßt, die dem Menschen geschenkt wird. Obgleich er hier an jüdische Vorstellungen anknüpfen konnte, liegt bei ihm eine Umbildung in hellenistisch-christlicher Richtung vor. Auch seine Auffassung vom Heiligen Geist ist vom Hellenismus beeinflusst.“

Die — an sich durchaus berechnete — Hervorhebung des jüd. Erbes im Christentum läßt das ganz Neue des Neuen Bundes vielleicht weniger hervortreten, als es der Wirklichkeit und auch der Absicht des Verf. entspricht. Die hellenist. Analogien wären gerade durch die Herausarbeitung des spezifisch Christlichen wohl auch mehr zu ihrem Rechte gekommen. Aber auch wenn man in manchem noch Wünsche hat, muß man anerkennen, daß das Buch einen überaus reichen Inhalt in klarer, übersichtlicher Form vor uns ausbreitet. Das Deutsch des norwegischen Verf. ist fast ohne Anstoß und immer leicht verständlich. [195]

A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe.* I Teil (Stud. d. apolog. Seminars hg. von C. Stange Heft 28. Gütersloh 1930). Wenn das Buch auch nicht von Liturgie handelt, muß es doch hier besprochen werden, da der schwed. Theologe darin in ebenso klarer wie tiefer und origineller Weise von dem Grundmotiv des Urchristentums, der Agape, spricht, die der ntl. christl. Gottesgemeinschaft ihr Gepräge gibt. Nachdem die Einleitung das Problem abgegrenzt und genau herausgestellt hat, wird zunächst das Agapemotiv, dann das Erosmotiv und schließlich ihr prinzipieller Gegensatz behandelt.

1. *Agapemotiv.* Nicht das Liebesgebot ist das Neue des Christentums, sondern der ganz andere Sinn des Gebotes. Jesus bringt nicht neue Ideen über Gott, sondern eine neue Gottesgemeinschaft. Gott sucht nicht Gerechte, sondern Sünder. Die neue Gottesgemeinschaft ist nicht Rechtsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft, ἀγάπη, schenkende Liebe. Sie ruht ausschließlich auf der Ag. Gottes. Gott liebt, weil sein Wesen Liebe ist. Ag. ist 1. spontan, unmotiviert, 2. wertindifferent, 3. schöpferisch, 4. gemeinschaftsbildend (zwischen Gott und Mensch). Es geht kein Weg des Menschen zu Gott, sondern nur ein Weg Gottes zum Menschen: Ag. Die im Liebesgebot geforderte Liebe hat ihr Vorbild in der göttl. Ag. und muß dieselben Eigenschaften haben: unmotiviert, frei von Berechnung, ohne Grenzen, unbedingt. So in erster Linie die Liebe zu Gott; sie ist bestimmt von der Gottesgemeinschaft; nicht absolut spontan, insofern als Gottes Ag. den Menschen erwählt und zu Gottes Leibeigenem gemacht hat, aber relativ spontan, da Gott seine Liebe umsonst gibt und die Liebe aus der Zugehörigkeit zu Gott entspringt. Die Nächstenliebe ist religiös, kommt ebenfalls aus der Gottesgemeinschaft, ist eine Widerspiegelung der göttl. Ag. Gottes- und Nächstenliebe dürfen nicht vermischt werden; der Nächste wird nicht „um Gottes willen“ geliebt; die N.-l. ist unmotiviert. Es gibt kein drittes Gebot der Selbstliebe. Die N.-l. schließt die Feindesliebe ein, wie Gottes Liebe Sünderliebe ist. Ag. und Gericht widersprechen einander nicht; vielmehr bedeutet die Offenbarung der Ag. Gottes zugleich das Kommen des Reiches Gottes. Gottes Ag. stellt die Menschen vor die Entscheidung. — Zwischen Jesus und Paulus besteht volle Kontinuität des Grundmotivs. Pl. wird aus einem Verfolger zum Apostel; in der pharisäischen menschlichen Gerechtigkeit, die Sünde ist, trifft ihn Gottes Ag. Pl. hat den Ag.-gedanken fortgebildet. Er scheint das Wort ἀγ. als t. f. für das christl. Ag.-motiv eingeführt (nicht geschaffen) zu haben. Er verband Ag. und Kreuz. Das Kreuz ist die höchste Offenbarung der Ag. Gottes; Gott ist das eigentliche Subjekt der Tat Christi. Am Kreuze zeigt sich die Unmotiviertheit der göttl. Ag.: ἐπὶ ὁσέβων ἀπέθανεν (Röm. 5, 8). Kreuz ist Opfer. Opfer kann sein 1. Votivgabe, 2. eth. O., 3. relig. O. = Demut. Diese 3 Wege sind immer noch Wege des Menschen zu Gott. Das Kreuz ist noch mehr; es zeigt das O. als Gottes eigenes O. den Weg Gottes zum Menschen (im Sinne von II Kor. 5, 18). — Die Liebe zu Gott wird bei Pl. nicht Ag. genannt, weil nur Gottes Liebe im vollen Sinne Ag. ist, sondern πίστις; dieser Begriff schließt die Liebeshingabe in sich, aber als Antwort. Um so mehr wendet Pl. ἀγ. auf die Nächstenliebe an; diese ist Ag., weil ihr eigentliches Subjekt nicht der Mensch, sondern Gott (Christus) ist, der den pneumatischen Menschen als sein Organ benutzt. Die Ag. schließt jede, auch geistige „Selbstliebe“ aus; sie begehrt nicht, sondern opfert sich. — I Kor. 13 stellt den ersten Zusammenstoß zwischen der Ag. und der Gnosis (= Eros!) dar; die

Ag. ist hier im obigen Sinne zu erklären (gegen Harnack und Reitzenstein). — Bei Joh. erreicht das Ag.-motiv seinen formellen Höhepunkt in der Formulierung „Gott ist Agape“. Sachlich glaubt N. bei Joh. eine gewisse Abschwächung feststellen zu können, was mir aber nicht erwiesen scheint; wenn z. B. die Liebe des göttl. Vaters zum Sohne das Urbild der Ag. ist, so verliert die Ag. nicht die Unmotiviertheit, da doch der Vater den Sohn zeugt, also nicht der vorher bestehende Eigenwert des Sohnes die Liebe des Vaters hervorruft. Die Liebe „zu den Brüdern“, die nach N. partikularistisch ist, findet sich auch bei Paulus, und die christl. Ag. verliert dadurch ebensowenig wie bei diesem etwas von ihrer universalen Weite.

II. *Erosmotiv*. Der Eros, Vorläufer und noch mehr Konkurrent des Christentums, wurzelt in der Mysterienfrömmigkeit, bes. der Orphik. Seine Voraussetzungen sind die Anschauung von der göttl. Herkunft und Qualität der Seele, die Loslösung von der Sinnlichkeit, der Aufstieg zur Heimat. Er ist das vorherrschende Motiv in dem Religionssynkretismus, der dem Christentum gegenüberstand. Bei Platon ist der Mythos vom Eros zentral; Eros- und Ideenlehre sind eng verbunden; der Eros ist die Tendenz zum Göttlichen hinauf. Die Philosophie wird so zur Heilslehre. Eros ist die Liebe zum Guten und Schönen. Er ist begehrend, Weg des Menschen zu Gott, egozentrisch. Durch Aristoteles und den Neuplatonismus hat das Erosmotiv seine weltgeschichtl. Bedeutung erhalten. In dieser Form hat es auch das Christentum erreicht. Durch Augustin und Dionysius Areopagita erhielt der neuplaton. Erosgedanke eine zentrale und bleibende Stellung im kath. Christentum, was durch den Sieg des von Thomas v. Aquin vertretenen Aristotelismus nicht geändert wurde. Aristoteles erhebt den Eros zu einer kosmischen Macht; die reine Form *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*. Es entsteht eine Stufenleiter der Dinge (nicht bloß der Pädagogik, wie bei Platon). Der Neuplatonismus ist eine Verbindung von Platon und spätantiker Mysterienfrömmigkeit. Plotin lehrt die Rückkehr der Seele zu Gott. Das schon von Aristoteles vorbereitete „alexandrinische Weltschema“ (F. Heintzmann) enthält die Polarität von Gott und Materie und ihre Verknüpfung durch Mittelwesen; dazu tritt der Emanationsgedanke: Abstieg (die Schöpfung), Aufstieg (der Seele = Erlösung). Platon kennt nur den Aufstieg. Der plotinische Abstieg ist aber nicht etwa mit der Agape zu verwechseln; es handelt sich vielmehr um einen kosmologischen Prozeß; in der Erlösung gibt es nur Aufstieg. Der Abstieg ist kein wirkliches Herabsteigen; das würde für die Seele Sünde sein! Plotin, *Enn.* VI 8, 15: „Gott ist Eros“, aber Eros zu sich selbst (*αὐτοῦ ἐρως*)!

III. *Der prinzipielle Gegensatz*. Die Ag. ist „Umwertung aller antiken Werte“. „Für die jüdische Gesetzesfrömmigkeit wie für die hellenistische Erosfrömmigkeit ist Agape ein Schlag ins Gesicht.“ Eros ist egozentrisch, am Menschen orientiert, stellt die Kontinuität zwischen dem Göttlichen und Menschlichen auf; Ag. ist theozentrisch, an Gott orientiert; die Grenzlinie zwischen Gott und Menschen kann nur durch die göttl. Ag. überschritten werden. — Man kann von einem Ag.-komplex und einem Eroskomplex reden. Die Mystik bewegt sich auf der Eroslinie, ferner die Leistung, die Auffassung vom unendlichen Wert der Seele, die Askese (als Befreiung von der Materie), die Liebe zur göttl. Schönheit, das Schauen, die Unsterblichkeit der Seele. Auf der Ag.-seite stehen: die Religion als Offenbarung (Weg Gottes zum Menschen), Glauben (Empfangen), die Überzeugung vom eigenen Unwert, die Ethik als Sinnesänderung, die von Gott bewiesene Ag. als Grund der menschl. Liebe zu Gott, die Auferstehung der Toten. — Die Möglichkeit einer Motivmischung beruht darauf, daß prinzipieller Gegensatz nicht dasselbe ist wie praktische Isolierung. Die Hellenisierung des Judentums ließ in die hl. Schriften Eros motive eindringen (z. B. Sap. Sal. 9, 15). In der eigenen Sphäre des Christentums fehlt es nicht an Anknüpfungspunkten — wirklichen oder scheinbaren — für das Erosmotiv. Das Erosmotiv kommt von seiner Seite wenigstens in gewissen Formen scheinbar dem Ag.-gedanken entgegen.

Mag N. vielleicht auch zuweilen die Gegensätze überspitzen und die Einbau-fähigkeit gewisser Teile des Erosmotivs in die christl. Ag. unterschätzen, so ist es doch ein großes Verdienst, in solcher Klarheit und Tiefe die eigentliche Bedeutung der urchristl. Ag. herausgearbeitet zu haben. Die Liturgie, die bewußt auf Seite der Ag. gegenüber der unliturg. Mystik (im engeren Sinne) steht, die auch im Christus-mysterium nicht die hellenist. Erosfrömmigkeit sucht, sondern das Mysterium der Ag. Gottes im paulinischen Sinne, wird ihm dafür Dank wissen. — Vgl. auch die Bespr. von H. Scholz, *Eros und Caritas; die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* (Halle 1929) durch A. Nygren in der Theol. Lztg. 1931 Sp. 40—42.

[196]

Fr. Jos. Dölger, *Antike und Christentum. Kultur- und religions-geschichtliche Studien* Bd. II (Münster i. W. 1930). Auch dieser 2. Bd. ist für die Liturgiegeschichte sehr ertragreich. S. 1—40. *Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae*. Die Erzählung der Martyrin Perpetua von ihrem Gebete für ihren Bruder Dinocrates und den auf sein Geschick bezüglichen Visionen will D. aus antiken Jenseitsvorstellungen und aus solchen, wie sie im Kreise Tertullians üblich waren, erklären. Er interpretiert zuerst eine 1922 gefundene Grabinschrift (ed. G. Bendinelli, Not. degli Scavi 1923), in der es Vs. 5 f. heißt: *Sei quicquam pietatis habes, sanctissima mater, subleva me abiectum a finibus tartariis*, was D. als eine Bitte an die Mutter des Toten um Hilfe zur Befreiung aus dem Tartarus und zur Versetzung an einen besseren Ort in der Unterwelt erklärt. In den Theklaakten findet er ein weiteres Beispiel heidnischen Fürbittgebetes für die Toten. Der frühe Tod ist der Grund für die Versetzung des Toten in den Tartarus. Auf einer Inschrift von Rhodos (2. Jh. v. Chr.; ed. A. Maiuri, *Nuove iscrizioni greche dalle Sporadi meridionali* 1916) sagt der durch ein Unglück gestorbene Knabe: *ἐν δὲ ᾧδῳι τραῦτα καὶ ζῶν πορέω*. Diesen Volksglauben von dem Leidens-zustand der vorzeitig Gestorbenen findet D. in der ersten Dinocratesvision; auch das Gebet für den Bruder „wäre aus antikem Brauch und Glauben heraus verständlich“. Jedoch sei das christl. Fürbittgebet für die Toten nicht ausgeschlossen. Wenn Perpetua den Bruder nach ihrem Gebet an demselben Orte erblickt, so entspricht das der Lehre Tertullians, daß nur die Martyrer unmittelbar ins Paradies gelangen. — So wichtig diese Parallelen sind, so drängt sich doch das Bedenken auf, daß Perpetua, wenn sie von antiken Vorstellungen beeinflußt wäre, diese gleich beim Tode ihres Bruders hätte haben müssen. Sie hat aber, wie sie selbst erzählt, seiner gar nicht mehr gedacht, sondern wird im Gebete plötzlich an ihn erinnert; aber auch dann regt sich in ihr noch nicht der Gedanke an den vorzeitigen elenden Tod des Knaben; erst in der Vision sieht sie ihn mit der Wunde und erkennt seinen Leidens-zustand (über die Interpretation des Textes s. unten), wodurch sie nun angetrieben wird, für ihn zu beten. Es muß also doch wohl mehr vorliegen als antiker Volks-glaube, wenn auch dieser die Formen für das Geschaute hergab. Die Berufung auf den unvollkommenen Katechumenenunterricht der Heiligen scheint mir bei einer Martyrin nicht ganz zutreffend zu sein — man müßte denn die Vision für ein sub-jektives Selbsterzeugnis halten. Zur Interpretation des Textes noch Folgendes: In dem Satz *Et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere* ist *pro* . . . *de-bere* von *dignam* nicht grammatisch, wohl aber dem Sinne nach abhängig; *dignam* steht absolut und würde am besten übersetzt „in Gnade“ (stehen); das *et* ist daher mit „und daher“ zu übersetzen. Perp. fühlt die Berufung und Befähigung zum Gebete für D. *Pro eo p.* bezeichnet, wie Dölger mit Recht sagt, nicht ein Fürbitt-gebet für die armen Seelen, aber auch nicht, wie er meint, das Gebet um eine Vision. Das Gegenstück in n. 4, wo Perp. um eine Vision bitten soll, beweist hier nichts; denn die Frage, ob Tod oder Freiheit, kann nur durch eine Offenbarung gelöst werden; hier aber handelt es sich um die Seele eines Verstorbenen. Die Setzung von *de ipso* für *pro eo* zeigt, daß zunächst nur ein Gebet gemeint ist, das Beziehung auf den Bruder hat (über die ursprüngliche Bedeutung des

Gebetes für die Toten, auch die Märtyrer, vgl. Jb. 2 S. 18 ff., wo gezeigt wird, daß dieses anfänglich keineswegs ein Gebet nur um Sündenvergebung war). Nach dem inständigen Gebet der Perp. in diesem Sinne hat sie die Vision von dem leidenden D. Jetzt erst wird ihr klar, daß sie für ihn um Linderung seiner Qual beten soll. Vielleicht sind die Worte *Pro hoc ergo orationem feceram* in diesem Sinne zu nehmen, daß sie also die Erkenntnis der Perp. ausdrücken: „Also dafür hatte ich gebetet“ oder „Für ihn also h. ich g.“ (letzteres ist wahrscheinlicher d. h. *hoc* ist masc.). Aber auch wenn sie nur einfach die Erzählung weiterführen, bleibt bestehen, daß sie nun betet in dem Sinne des Fürbittgebetes: *Et feci pro illo orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur*. Über den Grund der Qual des D. wird in den Akten nichts gesagt. Man kann aber daraus nicht schließen, „daß nach der Passio nicht Jugendsünden oder läßliche Sünden des D. der Anlaß sind, daß er im Jenseits in den Strafbestand versetzt ist, sondern der vorzeitige Tod“. Eine Vermutung im Sinne Augustins liegt nahe, kann aber nicht bewiesen werden. — Nach Dölger ist Perp. auch der Anschauung Tertullians, daß nur die Märtyrer sogleich ins Paradies gelangen, da sie den D. auch nach der *translatio de poena* am selben Orte sieht. Doch ist wohl zu beachten, daß D. nicht mehr an dem *locus tenebrosus* ist, aus dem er das erstemal hervorkam, sondern nun an der *piscina*, die sich für ihn gesenkt hat, d. h. in *refrigerio*, also doch wohl im Himmel (wenn Tertullian *refrigeria* in der Umwelt annimmt, so ist das nicht allgemein christl. Annahme). Die Erzählung scheint mir nach allem doch für ein christl. Gebet um Erlösung aus dem „Fegfeuer“ zu sprechen, wenn auch die Terminologie verschieden ist. Die von Dölger beigebrachten sehr wertvollen antiken Parallelen zeigen, wie die antiken Vorstellungen von den Christen benutzt, aber auch umgestaltet wurden.

S. 41—56 „*Unserer Taube Haus*.“ Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian. Den so vielfach mißdeuteten Text Tert., *Adv. Valent.* 2 f., bes. die Stelle: *Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem eqs.* erklärt D. ganz richtig als ein der Natur entnommenes Bild vom antiken Taubenhause. Wenn er aber dann doch in dem Texte Nachrichten über den altchristl. Kultbau sucht, so sind seine Beobachtungen sehr wertvoll, haben aber m. E. nichts mit diesem Texte zu tun.

S. 57—62 Die Bedeutung von βαπτίζεσθαι in einem Papyrustext des Jahres 152/151 v. Chr. Im Pap. Par. 47 findet D. mit Sethe und Wilcken den Sinn „untergetaucht werden“ ohne Beziehung zur Taufe.

S. 63—69 Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe. Das Hinabsteigen in das Taufbecken und das Heraufsteigen auf der andern Seite bei der feierlichen Taufe förderte diese Symbolik. Pascha wurde als *διάβασις* gedeutet.

S. 70—79 Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe. Dabei wird die Gleichung Jordan = Taufe besprochen und auf ihre Bedeutung für die Mandäerfrage hingewiesen [vgl. Jb. 7 Nr. 215—217].

S. 81—99 Darstellung einer Totenspende mit Fisch auf einer christlichen Grabverschußplatte aus der Katakomben Pietro e Marcellino in Rom. Auf einer 1926 gefundenen Grabverschußplatte mit der Inschrift IVLIVS MARIVS SILVANVS ET IVLIA MARTINA VVI FECERVNT SIBI VT IN DEO VIVANT steht ein Mann nach rechts hin, der in der vorgestreckten Linken einen Fisch am Schwanz hält und auf eine pfeilerartige Erhöhung in Tischhöhe niederläßt; der rechte Unterarm ist vorgebogen, die 5 Finger ausgestreckt. D. sieht darin eine Fischspende im Totenkult und einen neuen Beweis dafür, daß manche Zeremonien des antiken Totenkults sich bis in die christl. Zeit hinein erhalten haben. Das Bild ist wie eine Illustration zu der Inschrift bei E. Diehl, *Inscr. lat. christ. veteres* Nr. 1570, wo neben der *mensa* auch die *ara* erwähnt wird. Die Haltung der Rechten faßt D. als eine Darbietung an den Toten, die mit dessen Zitation verbunden war. Im Totenkult opferte man

mit der Linken. [Hierher zieht D. auch die Grabplatte der Criste und die des Eutropos (Abb. bei Klauser, *Cathedra im Totenkult* Tafel 19, 1 u. 2), wo die betr. Personen mit der L. den Becher halten bzw. trinken. Es gibt aber noch mehr Bilder, wo mit der R. kredenzt wird; vgl. Klauser a. a. O. Tafel 19, 3; 21, 2; oder getrunken wird; s. ebda Tafel 22, 1 u. 2. Ferner Dölger, *IXΘYC III* Tafel LII ff. Bei der Platte des Eutropos möchte ich auch eher annehmen, daß der Tote selbst trinkend dargestellt ist; da der rechte Arm zum Gebet erhoben ist, hält die L. den Becher.]

S. 100—106 *Die Gottesweihe durch Brandmarkung oder Tätowierung im ägyptischen Dionysoskult der Ptolemäerzeit* und S. 107—116 *Zur Frage der religiösen Tätowierung im thrakischen Dionysoskult*. „*Bromio signatae mystides*“ in einer Grabschrift des dritten Jahrhunderts n. Chr. sind Vorarbeiten für eine Geschichte des Kreuzzeichens. Den Dionysosmysten wurde das Dionysosmal eingebrannt. Das *signare* der Inschrift bedeutet nicht eine körperliche Signierung, sondern eine Weihe.

S. 116—141 *Tertullian über die Bluttaufe* (*T. de bapt.* 16) stellt den Text fest und handelt über das Martyrium als zweite Taufe. In dem Wasser und Blute aus der Seite Jesu wird ursprünglich die Taufe des Wassers und des Blutes gesehen. Das Martyrium als Glaubensbekenntnis wird in Parallele gestellt mit der *confessio* bei der Taufe.

S. 142—155 *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder* (*Zu Tertull. de bapt.* 20). Im Anschluß an den Text *primas manus apud matrem cum fratribus aperitis* behandelt D. den Begriff der *mater ecclesia*, ferner „die Hände öffnen“ = die H. ausbreiten beim Gebete, wohl nach Osten. Als Inhalt des Gebetes nimmt D. das Vaterunser an, u. zw. das innerhalb der eucharist. Liturgie gesprochene — was mir nicht erwiesen zu sein scheint. Mit A. Seeberg aus Röm. 8, 15 und Gal. 4, 6 zu schließen, daß möglicherweise schon in den paulinischen Gemeinden der Täufling nach dem Geistesempfang mit der Gemeinde das Vaterunser gebetet habe, scheint mir auch zu weit zu gehen; vgl. auch W. Bauer [Nr. 205] S. 38. Die Bitte Tertullians um das Gebet der Täuflinge beruht auf dem Glauben an deren besondere Begnadigung.

S. 156—158 *Der Kuß der Kirchenschwelle* wurde im 4. Jh. aus heidnischem Brauch in christlichen übernommen.

S. 161—183 *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum*. Seit der Mitte des 3. Jh. steht der Altar fest in der Kirche und wird verehrt. Man schwört nach antikem Vorbild beim Altar oder beim Evangelienbuch oder bei beiden. Der Altar hat das Asylrecht. Der Tisch heißt „heilig“, „pneumatisch und schauererregend“ usw., u. zw. als Sitz des Leibes und Blutes Christi. Eine eigene Altarweihe gibt es erst seit der 2. Hälfte des 4. Jh.; sie gilt als Vorbereitung auf die eucharist. Weihe. Die Salbung ist im Orient schon für die Mitte des 4. Jh. bezeugt.

S. 184—189 „*Öl der Eucharistie*.“ Bei Cyprian, *ep.* 70, 2 *eucharistia est unde baptizati unguuntur oleum in altari sanctificatum* bedeutet die Euch. die Danksagung über dem Chrismaöl, das danach „Öl der Eucharistie“ heißt. Für dessen Weihe war die Berührung mit dem Altar wichtig.

S. 190—221 *Der Altarkuß*. Der Altarkuß in der Messe gilt nicht den Reliquien, sondern dem Herrn. Einen A. des Volkes gab es schon im 4. Jh. Der Martyrer küßt Christus, was auf den Altar übertragen wurde. Der A. kommt nicht vom Grabkuß (der Martyrergräber), steht auch nicht notwendig mit dem antiken Tischkuß in Verbindung, sondern eher mit dem Kuß des mit dem Götterbilde eng verbundenen Altars in den heidnischen Tempeln.

S. 241—251 *Vorbeter und Zeremoniar. Zu monitor und praeire*. Im Anschluß an Tertull. *Apolog.* 30, 4 erklärt D. den *monitor* der Antike als den Vorsprecher einer hl. Formel, die völlig nachgesprochen wurde. Das Vorsprechen (*praeire*) geschah dem amtierenden Priester oder dem Volke gegenüber. Tertull. lehnt das

für das Christentum ab; jedoch wurde später auch in christl. Liturgie zuweilen ein *m.* verwendet. Die Form des *praeire* heute noch beim Gesang der Allerheiligenlitanei.

S. 252—257 *Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranensischen Basilika aus der Zeit Xystus' III. (432—440) und die Symbolik des Taufbrunnens bei Leo dem Großen.* Leo wahrscheinlich der Verfasser der Inschrift.

S. 258—267 *Die Taufe des Novatian. Die Beurteilung der klinischen Taufe im Fieber nach Kirchenrecht und Pastoral des christlichen Altertums.* Gegenüber der klinischen Taufe hatte man das Bedenken entweder der vorausgesetzten Unzurechnungsfähigkeit des Täuflings oder des Umstandes, daß die Taufe unter dem Zwang des nahen Todes, also nicht freiwillig erfolgt sei. Dazu traten die Bedenken gegen eine bloße *infusio* oder *aspersio* statt der *immersio*. [S. 262 sind die Worte *ὅν εἰκαζόμενος, ἀλλ' ὁμολογούμενος* nicht richtig übersetzt.]

S. 268—280 *Sacramentum militiae. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur.* Aus den *Acta s. Maximiliani mart.* (ed. Ruinart) geht hervor, daß die Signierung eines Soldaten darin bestand, daß er am Halse eine Bleitessera mit dem Namen und vielleicht Bilde des Kaisers trug, das *signaculum*. Die Zurückweisung des *s.* ist Abweisung des *sacramentum militiae* = Militärweihe. Vegetius, *Epitoma rei militaris* I 8 sagt, der Rekrut sei vor der Eintragung in die Stammrolle und dem Fahneneid *punctis signorum inscribendus* d. h. durch Tätowierung zu signieren. Die Signierung, das Eintragen in die Stammrolle und der Eid machen die *sacramenta militiae* aus. Die Militärweihe ist einer Gottesweihe nachgebildet, deshalb die Signierung wohl einem Kultbrauche. Das Kennmal bestand im Namen des Kaisers. Statt des *nomen imperatoris* bei Ambrosius bringt Augustin die Bezeichnung *dominicus character* oder *regius ch.* Kyrrill v. Jerus. *σφραγὶς βασιλική*. — D. stimmt mit diesen Ausführungen unserer Darlegung im Jb. 8 S. 225—232 zu, die er S. 273 Anm. 17 erwähnt. —

Auch die hier nicht erwähnten Abhandlungen enthalten manches wertvolle Material zur altchristlichen Liturgiegeschichte. [197

Joh. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. hg. von Mohlberg-Rücker Heft 25, Münster i. W. 1929). Das Buch behandelt die nicht nur für die Kultgeschichte, sondern auch für das Wesen der Liturgie außerordentlich wichtige und daher auch wieder zur Zeit brennende Frage nach dem Verhältnis zwischen christl. Liturgie und antiker Musik mit großer Klarheit und einem reichen Material. Die junge Kirche verhielt sich der ältesten Art reicher musikalischer Ausgestaltung der Liturgie gegenüber vollständig ablehnend und erkämpfte im Laufe der Zeit die volle Ausschließung der Instrumentalmusik. Die Notwendigkeit dieses Vorgehens ergab sich aus der engen Verbindung der damaligen Musik mit dem heidn. Kult. „Gerade durch diese schroffe Absage an die damalige Musik aber wurde das Christentum zum Gestalter und Schöpfer einer Tonkunst, die nicht als ein Mittel der Magie, sondern als Mittel der Anbetung dem Kultus dient“ (S. 1 f.). Zur richtigen Würdigung der urchristl. Auffassung von Musik und Gesang ist zuerst das Verhältnis der Musik zum heidn. Kult ins Auge zu fassen. Qu. behandelt daher unter I *Musik und Opfer im heidnischen Kult*. Die M. soll die Götter erfreuen und magisch beeinflussen; sie soll Störungen fernhalten; Geräusche und M. vertreiben die Dämonen. Außerdem ist die M. eine Epiklese der guten Götter; im Ritual der chthonischen Götter keine M. II. *Die Musik in den Mysterienkulturen*. Bei der Weihe M., weil die dämonenabwehrende Kraft für die Reinigungszeremonien notwendig war und weil die Einweihungstänze der M. bedurften; der religiös-kathartische Charakter der M. wurde auch beim kultischen Bade deutlich [die S. 48 f. besprochenen Bilder der Villa Item zu Pompeji scheinen

mir anders zu deuten]. Die M. ist ferner in den Mysterien ein Mittel zum relig. Enthusiasmus, bes. die phryg. Tonart; sie versetzt in den Zustand der Prophetie und wird so zu einem Faktor der Mantik. *praecinere* wird zu einem Ausdruck für „weissagen“; vgl. *χορηγῶδης*. Mit den ekstatischen Riten berühren sich eng die dramat. Aufführungen der Mysterien; sie sollen die Gegenwart des Gottes unter seinen Verehrern bewirken; der Jubel darüber äußert sich in M. und Gesang.

III. *Antike Mystik und M.* Die Vergeistigung des Opfers zur *λογικὴ θυσία* (Hinweis auf Jb. 4 S. 37 ff.) durch die Philosophie führte mehr oder weniger zur Ablehnung der kultischen M. [aus Platon, *Leges* 669 E geht aber nur die Verwerfung einer Instrumentalmusik ohne Worte hervor, nicht die „Ausschaltung der Instrumentalmusik aus dem Gottesdienst“ (S. 69)]. IV. *M. und Gesang in der christl. Liturgie der Frühzeit.* Die christl. „Anbetung im Geiste“ lehnt zwar nicht den Gesang ab, führt aber zur Verwerfung der Instrumentalmusik, die als heidnisch bekämpft wird. [In der S. 83 zitierten Stelle des Arnobius, *Adu nat.* 2, 4 gehört *res sancti atque augustissimi nominis* als eine Charakterisierung zu *animas*, nicht zu der Musikübung.] Die jüd. Tempelmusik wird von den Kirchenvätern als eine Konzession Gottes bezeichnet und als eine Anleihe bei den Ägyptern. Die schon den Griechen bekannte [aber z. B. von Platon abgelehnte] Mehrstimmigkeit in der Instrumentalmusik wurde von den Christen als ein Gegensatz zur göttlichen Einheit und zur seelischen Gemeinschaft zurückgewiesen: *una voce dicentes*. Die *φωνή* des Gesanges wurde zuweilen durch Halten an den Händen verstärkt. Dem Ideal des einstimmigen Gesangs ohne Instrumentalbegleitung entspricht sowohl dem Texte wie der Musik nach der Hymnus in den OP XV 1786 (s. Jb. 7 Nr. 437), der rein griech. Vokalnotation ohne Mischung mit Instrumentalnoten (und reine Diatonik) zeigt. Anfangs wurden vielleicht in der christl. Liturgie Zither und Lyra verwandt, bald aber alle Instrumente abgelehnt. Frauenchöre beteiligten sich am heidn. und jüd. Kult. In den ersten christl. Jh. nahmen die Frauen sicher am gottesdienstlichen Gesange teil: Ambrosius z. B. verlangt das wegen der Gemeinschaft. Ephraem der Syrer begründete eigene, aus „Bundes-töchtern“ bestehende Jungfrauenchöre. Seit dem 4. Jh. beteiligten sich die Nonnen an dem Psalmendienst in der Stadtkirche, wie sie ihn in ihren Klöstern eifrig pflegten. Doch setzt allmählich ein Kampf gegen den Frauengesang in der Kirche ein, so in der *Didascalia CCCXVIII patrum* 8 (etwa aus d. J. 375), bei Kyrillos v. Jerusalem u. a. Der Hauptgrund war die bedeutende Stellung der Frauen bei den Häretikern [S. 122 Z. 9 ist statt Marcion Marcus zu lesen!]; dadurch wurde in der Kirche zunächst die stärkere Heranziehung der Frauen und schließlich der Frauengesang selbst verpönt. Im Privatleben wurde der weltliche Gesang den Frauen ganz verboten, dagegen Psalmengesang empfohlen; aber auch in diesem sollte Maß und Vorsicht walten. Jedoch ist die Stellung zum Frauengesang nicht einheitlich. Der Kampf entstand erst, als einige Häretiker eigene, vom Volksgesang gelöste Frauenchöre aufstellten. Manche Väter, wie z. B. Ephraem, stellten demgegenüber nun auch solche Chöre auf; andere gingen so weit, daß sie den Frauen sogar die Teilnahme am gemeinsamen Gesang verboten. Bei dem heidn. Totenkult wirkten Frauenchöre mit, ein Brauch, der sich in den Vigilien der Märtyrer fortsetzte; daher wurde an vielen Stellen der Frauengesang bei diesen verboten; aber auch hierin keine einheitliche Entwicklung. Bevorzugt wurde der Knabengesang wegen der kindlichen Unschuld. Allmählich entstanden eigene Knabenchöre; die einzelnen Knaben des Chores traten an die Stelle der *Cantores* und *Lectores*. Der Lektorat ging immer mehr auf diese Sängerknaben über, und daraus erklärt es sich, daß der Akoluthat den Vorrang vor dem viel älteren Lektorat erhielt. *Schola cantorum*. — Die ältesten Kirchenväter betonten gegenüber der heidn. Kultmusik die unübertreffliche Schönheit der menschl. Stimme. Im 4. und 5. Jh. taucht die Befürchtung auf, der Gebetscharakter der Liturgie könne durch allzu kunstgemäßen Gesang leiden. Der Gegensatz in der Beurteilung

des Gesanges führt im Osten zu einer Auseinandersetzung zwischen klösterlicher Liturgie und Volksgottesdienst; die Mönche lehnten die reiche musikalische Ausführung als der *κατάνυξις* schädlich ab [S. 151 Z. 19 u. 21 wäre statt „Echos“ besser „Töne“ (Psalmtöne) zu übersetzen]. *V. M. und Ges. im christl. Privatleben*. In der christl. Hausandacht wurden zuweilen Zither und Leier verwandt. Die Lyra- oder Lautenspieler auf christl. Sarkophagen (nach antiken Vorbildern) sind wohl Sinnbilder der ewigen M. Im Privatleben wurde die M. abgelehnt, weil sie unsittlich wirkte und mit dem Götzendienst verbunden war. Beruflich tätige Musiker wurden aus der Gemeinde ausgeschlossen. Auch die Tafelmusik wurde verworfen, weil sie die Dämonen herbeirufe; die Hymnen und Psalmen dagegen rufen Christus herbei [diese Tatsachen beleuchten schön die Antiphon am Fest der hl. Caecilia: *Cantantibus organis* (die weltl. Musikinstrumente) *Caecilia soli Domino decantabat* . . .]. Die heidn. Hochzeitszeremonien und bes. die M. gehörten zum „Pomp des Teufels“ und sollten durch den christl. Gesang verdrängt werden; ebenso die Theatermusik. Die antike Wertschätzung edler Musik für die Jugenderziehung wurde vom Christentum übernommen; bes. der Psalmengesang empfohlen [die S. 191 A. 3 zitierte Stelle aus Platon, *Leges* 8 paßt nicht zum Text; vielmehr wären Stellen des 7. Buches zu nennen]. *VI. Musik und Gesang im heidnischen und christl. Totenkult*. Im Totenkult spielte die M. eine noch größere Rolle als im Götterkult, bes. Flötenm.; sie stand im Mittelpunkt bei der Aufbahrung, dem Leichenzug, der Bestattung und beim Totenmahl. Der Tote empfängt auch Instrumente und spielt selbst darauf; Gesang, M., Spiel und Tanz bilden die Beschäftigung der „Seligen“; daher auch die große Bedeutung von Lyra, Tympanon, Sistrum in den Mysterien. Im Totenkult soll die M. den Toten gefügig machen, herbeirufen, beschwören. Später wollte man den Seelen gegen die Dämonen beistehen; deshalb auch in christl. Gräbern Glöckchen gefunden. Der Kampf gegen die Idololatrie und die andere Auffassung vom Tode führt im Christentum zu einer Umgestaltung der Totenbräuche: an die Stelle der bes. von Frauen ausgeführten Totenklage sollen Psalmen treten. Beim Totengeleite Ps. 114, 22, 31 u. a., ferner Alleluja, später auch Hymnen gesungen. Auch beim Totengedächtnis herrschte Psalmen- und Hymnengesang, der den Verstorbenen nützen sollte. Eng verknüpft mit dem christl. Totenkult ist der Märtyrerkult [zur tieferen Begründung vgl. Jb. 2 S. 18 ff.]. In beiden finden sich die Eucharistie, die Gastmähler an den Gräbern und der Psalmengesang, der bei den Märtyrervigilien zuerst antiphonisch wurde. Ps. 115, 31 u. a. dabei verwandt. Das Volk sah in den Märtyrerfesten eine Fortsetzung der pomphaften heidn. Totengedächtnisse und der bes. in den Mysterien geübten *παινήδες* (*pervigilia*) zu Ehren der Götter, die mit Musik und Tanz gefeiert wurden. Die Kirche suchte diese sehr beliebten Pervigilien durch die christl. Vigilien zu überwinden. Die älteste kirchl. Vigil ist die von Ostern, nach Augustin, *Sermo* 219 die *mater omnium vigiliarum*. Dabei reicher Psalmengesang, jedoch erhielten sich auch heidn. Sitten: Tänze usw. Die Frauen wurden daher von den Vigilien ausgeschlossen, später auch zuweilen die Mönche. — Dies ein Überblick über den reichen Inhalt des Buches, das auch für heutige Liturgieübung lehrreich ist, da es den einstimmigen (unbegleiteten) gregorian. Gesang als die ideale kirchl. Musik im Sinne der alten Kirche beleuchtet; eine Ergänzung würde darin liegen, daß die positive Benutzung antiker M. durch die alte Kirche ausführlich behandelt würde. — Einige Kleinigkeiten: S. 4 Z. 15 ist aus der Interjektion *Ιὸ* ein Gott *Io* geworden; der Angerufene ist Zeus. S. 26 Z. 5 v. u. im Text lies Niinniontafel. Die S. 183 A. 11 zitierte Stelle aus Chrysost., *Hom. in Iulianum mart.* 4 bezieht sich nicht auf Hochzeiten, sondern auf die Feiern im antiochenischen Daphne; auch sind *ἀπετάξω* und *συνετάξω* keine Imperative; der Redner erinnert an den Tag der Taufe.

H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Beihefte zur Zschr. f. d. ntl. Wiss. 9. Gießen 1929). Der durch den ambrosianischen Hymnus *Splendor paternae gloriae* in der Liturgie beheimatete philonische Begriff der *s. ebr.*, *νηφάλιος μέθη*, gibt dem Vf. Gelegenheit zu klaren und gründlichen Untersuchungen über die antike und patristische Mystik. Die Interpretation der philon. Stellen führt S. 40 zu dem Tatbestand: „Der Begriff bezeichnet einen mystischen Zustand, der nur durch Vereinigung des rein geistigen Elements im Menschen mit dem göttlichen Wesen erreicht werden kann. Diese Verbindung setzt eine streng asketische, nur der Erkenntnis geweihte Lebensführung (den *bíos nēphōn*) voraus und geschieht durch einen Gnadenakt Gottes, der sich unmittelbar oder auf dem Wege über die zwischen ihn und die Menschen gestellten Wesen Logos und Sophia den auserwählten Sterblichen mitteilt . . .“ Nachdem durch analoge Vorstellungen aus der griech. Pneumalehre das philon. Oxymoron schärfer charakterisiert worden ist (eine Beziehung Philons zur dionysischen Weininspiration oder zu neupythagoreischen Ideen besteht nicht), wird dann seine Herkunft aus der Gnosis erwiesen. „Aus dem Gegensatzpaar *μεθύειν* und *νήφειν*, mit dem in der religiösen Propagandaliteratur der Zeit *γνώσις* und *ἀγνώσις* symbolisiert wurden, formte Philon einen neuen oxymorischen Begriff, mit dem er zugleich seine Opposition gegen die *μέθη τῆς ἀγνώσις* wie den mystischen Charakter der *νηφάλιος γνώσις* bezeichnete“ (S. 82). Dieses Ergebnis wird, nachdem die Elemente der philon. oxymorischen Formulierung in den hermetischen Schriften und der der Formel zugrunde liegende Gedanke in den gnostisch beeinflussten Oden Salomons nachgewiesen worden ist, dahin präzisiert, daß Philon die gnost. Vorstellung von einer *μέθη τῆς ἀγνώσις*, die einerseits der (*θεία*) *μέθη τῆς γνώσεως*, andererseits der *νήψις* gegenübergestellt zu werden pflegte, zu der oxymorischen Formulierung *μ. ν.* zusammenzog, die treffend den Vollendungszustand des asketischen Mystikers während der höchsten Erkenntnis bezeichnete. L. hält es für selbstverständlich, daß die Metapher vom Trunk der Gnosis aus der Vorstellung eines in flüssiger Substanz gedachten göttlichen Pneuma entwickelt ist, spricht aber S. 98 richtiger von einem Tropus, der geistige Vorgänge durch Vergleich mit physischen darstellt. Der „pneumatischen Sprache“ stehen nur die rationalen Begriffe der materiellen Welt zur Verfügung; der Dualismus des pneumat. Sprachtypus führt zu dem antithetischen Stil des Oxymoron.

Der 2. Teil zeigt an Origenes, Eusebios, Gregor Nyss., Cyprian, Ambrosius, Augustin die Geschichte des phil. Ox. in der patrist. Literatur bis zum 4. Jh. und gibt damit einen Beitrag zur Wirkungsgeschichte der alexandrinischen Theologie, da jenes von Origenes in die alexandr. Sprache eingeführt wurde. Hier wurde es speziell auf die Wirkung der hl. Eucharistie angewandt (bei der Schilderung der symbolisch-spirituellen und der realistischen Auffassung der Eucharistie sieht der Vf. zu wenig die grundsätzliche Zusammengehörigkeit beider; vgl. dazu die von L. selbst S. 114 A. 3 zitierte Bemerkung Harnacks, daß die Eucharistie nie rein symbolisch aufgefaßt werden konnte, weil sie immer mit der Kultpraxis verbunden blieb). — Zu S. 135 A. 4: Die „Himmelfahrt“ ist hier = Pentekoste; vgl. Jb. 9 Nr. 202. — Zu S. 120 u.: Nicht das eucharist. Blut, sondern das natürliche Blut wird abgelehnt. [199]

H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Beihefte zur Zschr. f. d. ntl. Wiss. 8. Gießen 1929). Vf. will erweisen, daß die 7 ign. Briefe nach ihrem religionsgesch. Gehalt ein in Syrien lokalisiertes, der dortigen Gnosis nahe verwandtes Christentum zeigen, das durch die Annahme eines Mythos vom erlösten Erlöser gekennzeichnet sei, der sich bei Ign. in 3-facher Wiederholung vorfinde: 1. in der Gestalt und dem Schicksal des geschichtl. Jesus Christus; 2. in der Eigenart und Gestaltung der Kirche; 3. in der Person und dem Weg des Martyrers. S. findet Züge einer vorvalentinianischen Gnosis (Drama der fallenen weibl. oder männl. Gottheit, die durch einen Erlöser oder durch

Selbsterlösung gerettet wird) und einer iranischen Gnosis, deren Niederschlag in den mandäischen und manichäischen Schriften erhalten ist. Dazu kommt die christl. Gemeindefradition; ferner tauchen Berührungspunkte mit jüd.-christl. Taufsekten auf. Vom ntl. Eph. und Joh. ist Ign. nach S. in keiner Weise abhängig; gemeinsamer Hintergrund sei vielmehr die „mandäische“ Tradition. Für die Theologie des Ign. ergibt sich nach S., daß die Begriffe *σάαξ* und *πνεῦμα*, die den Menschen konstituieren, substanzhaft gefaßt sind; daß also der Begriff der Sünde verdrängt und die kreatürliche Unzulänglichkeit betont wird. Der *πίστις*-begriff werde aufgelöst; *πίστις* und *γνώσις* trennen sich. In der Kirche bildet sich ein besonderer Stand, zuerst der des Märtyrers, dann der des Asketen und Mönches neben dem einfachen Gläubigen. Beide haben einen verschiedenen Heilsweg. „Der innerhalb des Kultus hörende einfache Christ wird durch das kultische Wort zum Pneumatiker und Mitbewegten und erfährt darin die Vereinigung mit Christus. Dabei ist es zugleich an das Sakrament im Gehorsam gebunden. Der Märtyrer kann sich kraft eigener Gnosis in die göttliche Seinsweise erheben; er leistet den Gehorsam auf dem ihn an die Wirklichkeit eigenen Leidens bindenden Märtyrerweg“ (S. 179). Auch das Wort der christl. Verkündigung ist bei Ing. substanzhaft gesehen. Es zerfällt einmal in das Gehorsam fordernde und Erlösung schenkende Wort und dann in das „kräftige“ Wort des kultischen Kerygmas und in das erkenntnis-spendende Wort, das dem Gnostiker gesagt wird. Inhalt des Kerygmas ist nicht mehr der Akt der Menschwerdung und Erlösung, sondern die *σάαξ* Christi als solche. „Die *σάαξ* Christi als naturhaftes Sein rückt dem Menschen im Sakrament und im mystagogischen Evangelium „auf den Leib“ (S. 180). Die geschichtl. Ursache dieser Veränderung ist der Übergang des Christentums aus einer eschatologisch bestimmten Begriffswelt in eine solche, deren Begriffe das Ende der Dinge als in ihnen selbst beschlossen erweisen (Übergang aus jüd. zu griech. Denken). „Damit hängt eng zusammen, daß aus dem Christentum, das bei seinem Auftreten und auch noch bei Paulus (erst recht im Johannesevangelium) nicht kultisch bestimmt war, eine den Kultus als ihren zentralen Ort voraussetzende, von ihm her orientierte Religion wurde“ (S. 181).

Der letzte Satz zeigt, wie wichtig das Buch für die Liturgiewissenschaft wäre, wenn die kühnen Aufstellungen Schl.s stichhaltig wären. Doch muß man leider sagen, daß die Methode des Vf. nicht überzeugend wirkt. Da es nicht möglich ist, das ganze Buch hier durchzugehen, sei auf einige Punkte, die liturgiegeschichtlich bedeutungsvoll sind, der Finger gelegt. S. 43 ff. werden die Texte über die Taufe Jesu besprochen, speziell Eph. 18,2 *ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ἔθνος καθαρίσῃ*. Auch von Magn. 9,1: *... ηγρέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτελε δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃ τινες ἀγνοοῦνται, δι' οὗ μυστηρίον ἐλάβομεν τὸ πιστεῖν* vermutet S., daß von der Taufe Jesu und der Gläubigen die Rede sei und die *κυριακή* als Sonntag den Tauftag bedeute. Der Satz besagt aber doch klar, daß selbst die Judenchristen, erst recht die Heidenchristen nicht den Sabbat begehen, daß sie vielmehr aus dem Glauben an die Auferstehung des Kyrios leben und deshalb den Herrentag feiern, an dem durch Christus und seinen Tod hindurch unser Leben aufging. Von einem „Zusammenstoß zweier Gedankenreihen durch das *δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*“ ist nichts zu merken; man kann auch nicht diese Worte „hypothetisch“ weglassen und daraus schließen: „der Herrentag ist der Tag, an dem unser Leben in der Epiphanie Christi „aufleuchtete“, durch welches Mysterium . . . wir das *πιστεῖν* empfangen, nämlich durch die nach der Taufe mitgeteilte „πίστις“, die Mystagogie oder das Kerygma“. Der Glaube war die Voraussetzung der Taufe und wurde vorher mitgeteilt! Ebenso wenig ist in Eph. 18,2 das *τῷ πάθει* als „Fremdkörper“ auszuscheiden. Im Gegenteil geben diese Worte dem Texte erst den vollen Sinn, da in der alten Liturgie die Jordantaufe als eine Vorausnahme der Kreuzestaufe betrachtet wurde. Richtig ist, daß die Taufe Jesu und seine Auferstehung als Epiphanie betrachtet wurden, so auch *Apost.*

Konstit. VII 36. Jedoch werden hier Sabbat und Sonntag neben- und übereinander gestellt, bei Ign., *Magn.* 9, 1 aber gegenüber. Die Stelle ist also nicht „ein Anzeichen zweier in Syrien zusammenstoßender Religionsgemeinschaften, von denen die eine Taufe und Epiphanie, die andere den Kreuzestod des Erlösers als Wendepunkt des Lebens ihrer Anhänger erkennt“. Auch des Vf. Vermutung bzgl. *Test. Domini* S. 133 scheint mir in die Irre zu gehen. Es heißt dort, daß die Täuflinge erst nach der Taufe die Lehre von der Auferstehung der Leiber hören sollten; *hoc est enim statutum novum, quod nemo nescit, nisi qui suscipit*. Schl. läßt nach *stat. nov.* aus: *habens nomen novum*, woraus sich die Herkunft der Stelle aus Apok. 2, 17 *ὄνομα ζωντὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων* noch klarer ergibt. Diese Stelle wird hier auf die Auferstehung bezogen, die ja eng mit der Taufe zusammenhängt. Objekt zu *suscipit* ist weder die Eucharistie noch die Taufe, sondern eben die Lehre von der Auferstehung. Die kopt.-arab. Version, auf die Schl. sich beruft: *Nemo sciat mysteria regni caelorum ante susceptum sanctum baptismum* wird sich nach der bekannten alten Praxis auf die Erklärung der Initiationsmysterien in der Woche nach der Taufe beziehen, nicht, wie S. meint, auf die Mystagogie (*Test. D.* I 281). Die Notiz am Schluß der Mystagogie, daß sie am Pascha, am Sabbat, am Sonntag, an Epiphanie und Pfingsten vorgetragen werden solle, ist nicht mit Bousset auf Ostern, Epiphanie, Pfingsten und erst recht nicht mit S. auf Ep. allein als den Tauf- tag zu beschränken, beweist also keineswegs die Sitte, nach der Taufe die *πίστις* mitzuteilen, die S. bei *Magn.* 9, 1 vermutet. Eine größere Rücksichtnahme auf die Liturgiegeschichte hätte S. vor vielen Irrgängen bewahrt. — S. 48 ff. wird Jesus als Pflanze behandelt und bei Ign. die Vorstellung vom Menschen als Pflanze und dem Erlösergott als Baum gefunden; es handelt sich aber doch nur um ein Bild! Die meist mandäischen Parallelen beweisen nichts für Ign. S. hat überhaupt viel zu viel Wert auf die mand. Texte gelegt (seine Arbeit war 1926 abgeschlossen), deren späte Herkunft jetzt feststeht; s. Nr. 128. S. 82 ff. wird *Eph.* 17 in Beziehung zu *Iren.* I 1, 4 gebracht, was die einfache Sprache des Ign. nur kompliziert und zu falschen Deutungen führt. — S. 110 ff. wird das einfache Bild des Ign., *Eph.* 9, 1 von dem Kreuz als dem Kranz nach den ganz anders gearteten gnost. Ideen vom himmlischen Schöpfergott gedeutet. Selbst das Bild von der *οἰκοδομῇ* soll nach S. 120 „wohl ursprünglich in den mandäischen [!] Texten“ sich finden, weil der Begriff hier anschaulich sei — was aber m. E. gar nicht beweist, da sonst auch Hermas vor Paulus geschrieben haben müßte (und in der Tat sind ja auch die Schriften der Mandäer historisch und ideell später). — S. 158 soll das *πάθος* des Martyrers, das mit der Erhebung des Pneumatikers zur Gnosis, „oder mythologisch, der Sophia, die nach dem Pieroma eilt“, verwandt sei, seine Parallelen in denselben gnost. Ideenkreisen haben. Zunächst wird richtig gesagt, daß im Martyrer Christus selbst leidet. Diese Identität (?) des Erlösers mit dem Martyrer habe aber noch einen allgemeineren Hintergrund. Die nun von S. angeführte Idee, daß Eva bzw. Adam sich in bestimmten Personen bekehren, hat aber mit der mystischen Einheit des Martyrers mit Christus nichts zu tun; hier ist vielmehr die Stammeseigenschaft mit den Stammeltern und die Teilnahme an der „Erbsünde“ gemeint, und diese hat wiederum nichts gemein mit den Spekulationen vom Schicksal der Sophia der Valentinianer. Der nach S.s eigenem Ausdruck schillernde Terminus *πάθος* der Gnosis kann mit der leibhaftigen Passion des Martyrers nicht gleichgesetzt werden. S. findet selbst in der einfachen Bitte des Ign. um mitfühlendes Verstehen für seine Sehnsucht nach dem Martyrium (*Röm.* 6, 3) Anklänge an das ganz anders geartete *συμπαθεῖν* des Mysten in der Gnosis des Mysteriendramas; wenn er auch auf die Unterschiede hinweist, sagt er doch: „Ign. 'ahmt' das *πάθος* seines Gottes nach, wie der Gnostiker das des gefallenen Urmenschen oder der Sophia ausdrückt, und wie der Mysterist im Tanz das *πάθος* des Erlösers erleidet.“ S. 165 f. sieht S. den Vollzug des *πάθος* des Herrn im Kult nur im Lautwerden der hl. Texte, nicht im Mysterium der Eucharistie! Ganz unrichtig heißt es auch S. 169: „Kultisches Geschehen des

Leidens Christi und Martyrium sind zwei voneinander unabhängige Größen, die nur den gemeinsamen Hintergrund der nicht aus dem Kultus stammenden Ineinssetzung von Erlöser und Erlösten haben.“ Über die tatsächlichen Aussagen der altchristl. Liturgie über die Einheit von Christus- und Martyrermysterium s. Jb. 2 S. 18 ff. — Wie S. die Texte zusammenstellt, sei noch an einem Beispiel aus S. 92 verdeutlicht: „In Polycarp 5,2 heißt es: *...εἰ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχήσει μενέτω*. Das verdeutlicht die Didache (11,11): *πᾶς δὲ προσφῆτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν*... Und Didache 11,11 wiederum wird erklärt durch Iren. 16,4: Die Gnostiker müssen, um wahre Pneumatiker zu sein, *ἐκ παντὸς τρόπου... ἀεὶ τὸ τῆς συνυγίας μελετᾶν μυστήριον*, das in der geistlichen Ehe, im Syneisaktentum bestand und der einfachen Askese bald den Rang ablief...“ Mit solcher Methode kann man vieles behaupten, aber wenig beweisen. Das Buch enthält gewiß manche Anregung, auch für die Liturgiegeschichte, kann aber in seinen Ergebnissen nicht anerkannt werden. [200]

H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (Beitr. z. hist. Theol. 6. Tübingen 1930). Ähnlich wie in den Untersuchungen zu den Ignat. Briefen (s. Nr. 200) will S. auch hier den angeblichen „mythologischen“ Hintergrund der Begriffe des Eph. klarlegen und findet diesen in der synkretistischen Gnosis Syriens und Kleinasiens. Die Methode erscheint gegenüber dem früheren Werke etwas verfeinert; auch betont S. S. 70 A. 2 ausdrücklich, daß die gnost. Systeme nicht die Quellen für Eph. seien, daß sie nur das Material seiner Begriffe lieferten. Aber auch in dieser Form scheint mir die These noch zuviel zu behaupten, zumal da das von S. verwandte Material meist jünger ist als das N. T. und in dessen klare Ideen den gnost. Nebel hineinträgt. Wohl können klare Gedanken mit den Phantasien der Gnosis verquickt und dadurch umgebogen werden; aber nicht können die ntl. scharf ausgeprägten Dogmen aus jenen herausdestilliert sein — womit nicht geleugnet werden soll, daß die religiöse Sprache des Hellenismus für die ntl. Ideen oft die Möglichkeit einer Formulierung bot. — Eph. 4,8 beschreibt nach S. die Befreiung der Gefangenen beim Aufstieg Jesu durch das Luftreich. So sei auch I Petr. 3,19 ff. zu erklären. Eph. denke nicht an eine Unterweltsfahrt des Erlösers. [Die Liturgie wendet bekanntlich auch Ps. 67,19 auf die Himmelfahrt an.] Hinter dem *μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* Eph. 2,14 soll nach S. der *φραγμός* stehen, der das *πλήρωμα* gegen die irdische Welt abschließt. Eph. spricht aber doch von der Feindschaft zwischen Juden und Heiden! Auch der *καινὸς ἄνθρωπος* 2,15 soll aus einer auch hinter I Kor. 15 und Röm. 5,12 stehenden mytholog. Anschauung stammen, obwohl doch dieser Gedanke zum Grundeigentum des N. T. gehört und mit der iranischen Anthroposlehre nichts gemein hat. Auch 4,13 soll der *ἀνὴρ τέλειος* Christus als den Anthropos bezeichnen; jedoch ist im Eph. der Gedanke aus dem Zusammenhang voll verständlich; das *ὥμα* Christi, also der mystische Christus, soll zum Vollalter heranreifen; Gegensatz sind die *νήπιοι*. S. 49 ff. wird der Leib Christi als himmlischer Bau und 60 ff. die himmlische Syzygie betrachtet. Eph. 3,8—11 soll beweisen, daß die *ἐκκλησία* = *Σοφία Θεοῦ* (im gnost. Sinne) ist, wovon aber im Texte nichts steht. Auch die Deutung von 5,32 *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς ἐκκλησίαν*, als ob der Vf. sich gegen eine gnost. Deutung wendete, ist sehr unwahrscheinlich; vielmehr will der Apostel eine Beziehung der Genesisstelle auf die reale Ehe allein ablehnen und sieht das eigentliche *μυστήριον* des Schrifttextes in der Ehe zwischen Christus und der Kirche. — In 5,26 sieht S. die Taufe bezeichnet, insofern sie nach gnost. Anschauung die Reinigung und die Rückkehr in das Pleroma gibt; es ist aber doch eher gemeint, daß die Taufe ihre Kraft aus dem Tode Christi zieht. [201]

H. E. Weber, „Eschatologie“ und „Mystik“ im Neuen Testament. Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens (Beiträge zur Förd. christl. Theol. hg. von Schlatter-Lüttgert 2. Reihe 20. Bd. Gütersloh 1930). Das Wesensgeheimnis der urchristl.

Frömmigkeit ist das Ineinander von Eschatologie und Mystik. Die jüd. Apokalyptik ist überwunden; Gott ist nahe, sein Heil ist Gegenwart. W. findet die Einheit der beiden Elemente in der „Glaubensmystik“, die an dem „Wort“ entsteht. Gegenüber dem Vorwurf des Psychologisierens betont W., der Glaube habe eine objektive Grundhaltung, die Verbindung „Glaubensmystik“ weise auf die reale Verbundenheit mit Gottes Welt. Kap. I „*Mystischer Hoffnungsglaube. Eschatologie mit mystischer Wendung*“ schildert, wie Hebr. Hoffnung auf ewige Errettung mit Gegenwartswirklichkeit verbindet. Die Taufe ist Einweihung für die „kommende Welt“. Die Gottesgemeinschaft beruht auf der Hoffnung. Hebr. will ein Gedenken Christi erwecken, „das andächtige innerste Gesammeltheit ist“. Trotz dieser Formulierung wehrt sich W. gegen den modernen Psychologismus, der den Glauben „bloß als seelische Erscheinung“ betrachtet (S. 29). Ich fürchte aber, daß er trotzdem wesentlich im Seelischen stecken bleibt und die seinsmäßige Verbindung mit Christus durch das göttliche Pneuma zu wenig sieht, wenn er auch mit Recht die reine Erlebnismystik für das N. T. ablehnt. Man vgl. S. 145: „Man kennt ihn, dessen man harrt, mit dem man sich verbunden weiß. Man kennt ihn als den Herrn, man kann das mystische Verhältnis zu ihm gewinnen, indem man an ihm und in ihm Gottes Willen ergreift, indem man aus seiner 'Geschichte' das 'Evangelium', Gottes Ruf, das Wort hört, das den Glauben weckt und trägt.“ Im Grunde ist also doch das Tun des Menschen entscheidend! — In I Petr. besagt die Christugemeinschaft das Gegenwartighaben Christi (Teilhaben am Leiden Christi usw.). Die Auferstehung ist, unbeschadet ihrer geschichtl. Tatsächlichkeit, eine eschatolog. Wirklichkeit, Kundwerden einer andern Welt. „Die Zukunft Gottes kann 'mystisch' die Gegenwart in ihren Bereich ziehen, weil sie geschichtlich schon einen Anfang, eine Gegenwart gewonnen hat. Es ist die Zusammenschau von geschichtlicher Offenbarung und Zukunft, es ist die geschichtlich begründete Eschatologie, welche das 'mystische Bewußtsein' möglich macht“ (S. 40). Diese Linie wird fortgesetzt in den Apostol. Vätern; dazu tritt aber eine nomistisch-moralist. Auffassung. Kap. II *Die 'Hoffnungsmystik' des paulinischen Christusglaubens*. Die Christumystik ist für W. realistisch, objektiv, metaphysisch, entzieht sich aber naturhaftem Denken; die Formel „in Christo“ deutet oft auf „Bewußtseinsgegenwart“ (! S. 51), nicht zunächst auf ein 'mystisch-metaphysisches' Seinsmoment als vielmehr auf „Glaubenseinstellung und Lebensgestaltung“ (S. 51)! — In Kol. sieht W. eine Wendung zur gnost. Jenseitsfrömmigkeit, die zur Welt- und Geschichtsschau strebt, was sich in Eph. entfaltet: „mystisch gefärbte Ekklesiastik“ (Dibelius), neben der aber nach W. der „persönliche Heilsglaube“ nicht verschwindet. — In I Kor. findet sich eine reich sprudelnde Mystik; „es ist fast, als ob die 'Mystik' sich der Glaubensfrömmigkeit entwinde“ (S. 72)! Man kann von Kultmystik reden, die bes. „massive“ Gestalt annimmt in der Sakramentsmystik! Das Naturhafte dieser Mystik schwächt W. sofort wieder ab, indem er auch diese Mystik als „Erhebung zu Gott“ kennzeichnet! Schließlich ist das Hochgefühl des Erlösten für W. doch nur die „Innerlichkeit und Innenschau des eschatologischen Glaubens“, ein „Hingepantsein“ (S. 78). Wenn man selbst bei der Formel „in Christo“ nicht die Seinsgemeinschaft, sondern die „Bewußtseinshaltung“ betont, kann man der Kultmystik des hl. Paulus nicht gerecht werden. So heißt es denn auch S. 105, daß mit der Gemeinschaft des Sterbens und Auferstehens nicht ein rein „objektiv-sakramentales“ Geschehnis gemeint sei: „Indem er glaubend den Gotteswillen auf sich bezieht, für sich bejaht, der Christum sterben und auferstehen läßt, damit die Getauften mit ihm gestorben seien und mit ihm, in ihm leben, ist er in den neuen Lebenszusammenhang versetzt, hat er die 'mystische' Verbundenheit“! Vgl. auch S. 114 oben. — Kap. III macht die *Probe der Gegenbilder*. Der Judaismus hat die Zukunftserwartung, aber keine Mystik; der Hellenismus sucht das Schwelgen in der Mystik der Erlebnisse, kennt aber kein „Gericht der Zukunft“. — Kap. IV gibt einen *Rückblick in die Anfänge der Gemeinde* und zeigt die Be-

gründung der eschatologischen Mystik im Osterglauben. Das Herrenmahl zeigt eine eschatolog. Blickrichtung und zugleich das Bewußtsein (!) der Gemeinschaft mit Christus. Auch in der Taufe offenbart sich die „Gewißheit der Nähe des Herrn“. — Die urchristl. Frömmigkeit ist ausgesprochen eschatologisch und bleibt es auch in ihrer mystischen Wendung; die Erwartung ist ihr geschichtlich begründet. Dadurch ethischer Grundzug. Die Christusbystik ist theozentrisch. — Kap. V Joh. bietet mit der *Geschichtsmystik des Ewigkeitsglaubens* der eschatolog. Mystik des Urchristentums die *Besinnung auf ihren tragenden Grund*. Bei Ignatius Mart. (S. 190 ff.) gibt das Mysterium vom Leiden und von der Auferstehung dem Sakramente seinen Sinn. W. sieht hier eine angebliche Verschiebung zur Vergottungsmystik hin, statt der von ihm aufgestellten „Glaubensmystik“ eine „gnostische Sakraments- und Sehnsuchtsmystik, die nach dem Erleben dürstet“. Bei Joh. (S. 194 ff.) dagegen bleibt die Heilsgegenwart „mystische“ Voraufnahme der Zukunft Gottes, d. h. im „mystischen Bewußtsein“. Dabei wird übersehen, daß gerade Joh. den seinsmäßigen Besitz Christi im Mysterium so stark betont. — Kap. VI *Das Evangelium Jesu* enthält auch schon Mystik. Es folgt noch ein systemat. Abschluß. — Wie wir schon bemerkten, lehnt W. richtig die Mystik im Sinne des Erlebnisses für das N. T. ab, unterschätzt aber das Seinsmäßige an dem Heilsbesitz des N. B. und deshalb auch die Bedeutung des Kultmysteriums. [202]

H. Lietzmann, Zwei Notizen zu Paulus (Sitzber. preuß. Akad. d. Wiss. 1930; S.-A.). 1. Der Eingangsgruß von 1 Kor. wird nach der Analogie von 2 Synagogeninschriften „Es sei Friede an diesem Orte und an allen Orten Israels...“ erklärt als die formelhafte Einbeziehung aller Christen in den Gruß an die Korinther. — Die 2. Notiz nimmt einen schroffen Bruch zwischen Petrus und Paulus auf Grund von Gal. 2 an. „Wenn Judaisten und paulinische Heidenchristen aus rituellen Gründen nicht mehr miteinander essen, so ist auch kein gemeinsames Kultmahl mehr möglich: die einen feiern das paulinische 'Herrenmahl', die andern das jerusalemische 'Brotbrechen'." Steht es aber fest, daß jener Bruch dauernd war? Vgl. Nr. 204. [203]

E. Hirsch, Petrus und Paulus. Ein Gespräch mit Hans Lietzmann (Zschr. ntl. Wiss. 29 [1930] 63—76). Durch das Aposteldekret wurde das antiochen. Schisma beseitigt, die Gemeinschaft im Herrenmahl wieder ermöglicht. Petrus war nicht Judaist, sondern Vertreter der milderen Richtung, die die Heidenchristen als volle Christen anerkannte und mit ihnen Gemeinschaft hielt, die Person des Pl. aber und seine Lehre von Christus als dem Ende des Gesetzes ablehnte (?). [204]

II. Gebete.

W. Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen (Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Religionsgesch. 148. Tübingen 1930). Versteht unter W. den Gottesdienst, der nicht von einer Handlung her seinen Inhalt gewinnt, in dem vielmehr das Wort herrscht, und stellt in vorsichtiger Weise unser spärliches Wissen über den urchristl. W. zusammen, wobei er die ntl. Stellen durch religionsvergleichende Betrachtung zu ergänzen sucht. Für die Beziehungen zwischen Urchristentum und Synagoge möchte B. annehmen, daß die Christen eine eigene Synagoge gründeten. Spezifisch christl. waren die Lehre der Apostel, der prophetische Geist, das Brotbrechen. Ob auch außerhalb von Palästina synagogaler Einfluß wirkte, ist unbekannt. Bei den Heidenchristen war im apostol. Zeitalter W. nur für die Gemeinde wohl kaum bekannt, dafür aber Missionsinteresse; dabei konnte die Synagoge kaum einwirken. 1 Kor. nennt als Teile des W. Psalmen (nicht atl.), Lehre, Apokalypse, Glossolie, Deutung. Eine gewohnheitsmäßige Schriftlesung des A. T. gab es in den heidenchristl. Gemeinden der apost. Zeit mutmaßlich nicht. Vielleicht hinterließ der Apostel bei seiner Abreise einen „Abriß der Lebenskunde“; dazu Evangelienchriften. Dazu trat Predigt, Sündenbekenntnis, bekenntnismäßige Anrufungen, Apostelbriefe. [205]

H. Bévenot OSB, *Alte und Neue Lukanische Quellen* (Theol. Qu.-schr. 110 [1928/29] 428—447). Wirft u. a. die Frage auf, ob Lukas nicht liturg. Quellen verwandt habe, und hält dies in Anbetracht der Cantica in den ersten Kapiteln des Luk.-Ev. und der zu liturg. Zwecken so geeigneten Perikopen im lukanischen Sondergut für durchaus wahrscheinlich. Dadurch wird auch erhärtet, daß Christus sehr früh Gegenstand des Kultes wurde. — Vgl. dazu F. H. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church* (Texts and Stud. I 3) 147—152: *Note on the Songs in St. Luke's Gospel in relation to ancient Jewish prayers* (bes. 18-Bitten-Gebet; Kadisch und Keduscha). [206]

C. Fabricius, *Urbekenntnisse der Christenheit* (R. Seeberg-Festschr. [Leipzig 1929] 24—41) behandelt das urchristl. Abba und Maranatha. Vom Abba heißt es, daß es „geschrien“ wird (*καλέειν*); es ist also unmittelbarer Ausdruck relig. Lebens und drückt eine Grundstimmung ntl. Frömmigkeit aus, die mystische Einwohnung Gottes im Menschen. — Maranatha (I Kor. 16, 22. Did. 10, 6) ist christologisches Urkenntnis zu Jesus dem Herrn, zum „Kommenden“. Das Abba entfaltet sich im Vaterunser, das M. im Apostolikum. [207]

G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert*. Bd. I *Einleitung und wichtige Begriffe* (Leipzig 2 1930). Diese neue Ausgabe der 1. Aufl. von 1898 ist in der Hauptsache ein gereinigter Abdruck. Anstatt der „Messianischen Texte“ aber ist neu beigegeben eine sehr gründliche Behandlung des Vaterunsers unter dem Gesichtspunkt seiner aramäischen Urgestalt und seines Verhältnisses zu zahlreichen jüd. Parallelen (S. 283—365). D. betont die Verbindung des VU mit der allgemeinen rabbinischen Gedankenwelt mehr als die mit bestimmten Gebeten. hebt aber auch das spezifisch Christliche hervor. In bezug auf *ἐπιούσιος* legt D. die verschiedenen Ansichten vor und sagt zum Schluß: „Das Natürlichere bleibt doch immer die Bitte um die Tagesration, die dann zu jeder Tageszeit die gleiche Form haben konnte... Damit ist dann gegeben, daß die alte lateinische Übersetzung und, ihr entsprechend, Luthers 'tägliches Brot' das Richtige trifft.“ Aus den wichtigen Nachträgen hebe ich die über „Menschensohn“ und über das Passamahl hervor. — Vgl. die Bespr. von P. Fiebig, Th. Litzg 1930, 584 f. [208]

III. Mysterien; Feste.

B. Neunheuser OSB, *De benedictione aquae baptismalis inquisitiones secundum doctrinam et liturgiam antiquitatis christianae usque ad primam ritus redactionem definitivam* (S.-A. aus den Ephem. Lit. 1930. 122 S.). Die treffliche Erstlingsarbeit behandelt unter I die ersten Zeugen einer Taufwasserweihe (Ende des 2. Jh.) und unter II die Grundlagen für die Entwicklung der Weihe. Das Taufwasser gilt als heilig und von pneumat. Kraft erfüllt wegen der Passion des Herrn oder wegen des am Anfang darüber schwebenden Pneumas Gottes oder wegen der Taufe Christi. Dazu treten rituelle Akte der Weihe, vorbereitet schon dadurch, daß auch das profane Bad irgendwie bereitet wurde. Bei den Gnostikern wird das religiöse Bad bereitet, auch durch Öl (= Christus?), das durch Gebete geweiht war. Der Exorzismus über dem Taufwasser konnte sich aus christl. Anschauungen entwickeln, unterstützt vom allgemeinen Dämonenglauben der Zeit; gnost. Einfluß ist möglich, doch nicht wahrscheinlich. Aus dem Ex. ist aber nicht die Weihe entstanden. Ursprünglich heiligte die Taufformel selbst das Wasser; aus ihr entwickelte sich eine vorausgehende eigene Weihe (mit Ex., da die Taufe als Sündenreinigung galt). III gibt die Vätertexte und die lit. Praxis im Morgen- und Abendland seit dem 4. Jh. Die Grundidee ist: Das Wasser wird hl. durch die Gegenwart Gottes oder des Pneumas; Öl, Kreuz, enge Verbindung mit der Taufe bezeichnen die Heiligung des Wassers. — Bei Kyrillos v. Jerus. wird es als „novum elementum“ aufgefaßt, daß in der Epiklese die ganze Dreifaltigkeit angerufen wird; dies scheint aber doch eher die alte echte Epiklese zu sein. — In einem

Anhang werden die Wundererzählungen besprochen, die von der Würde des Taufwassers zeugen. Im Orient wird das Wasser zuweilen nachher exsekriert, nicht vom Volke verwandt, im Okzident schöpft das Volk. IV über die Bedeutung der Jordantaufe für die Taufwasserweihe. Das Wasser wurde durch Christi Fleisch geheiligt, oder im Fleische Christi werden alle Menschen gereinigt. Bei der Taufe Christi flammte Feuer auf, wohl ursprünglich Bild der Heiligung, dann konkret gefaßt; dies führte vielleicht zur rituellen Einsenkung des Lichtes in das Wasser. V stellt tabellarisch den endgültigen Ritus dar. — Die S. 14 zitierte Rede *In theoph.* wird dem hl. Hippolyt wohl mit Recht abgesprochen. S. 100 ist die Stelle aus Tertull., *de bapt.* 1 anders zu übersetzen. [209]

Jos. Sickenberger, *Lösung der Schuhriemen — keine Taufzeremonie* (Lit. Zschr. 4 [1930/31] 115—117). Gegenüber M. R a u e r, der ebda 2 [1928/29] 174—176 eine Stelle aus dem Petrus von Laodikeia zugeschriebenen Scholienkommentar zu Luk. so gedeutet hatte, daß sich der Brauch ergab, der Taufende habe dem Täufling die Schuhe ausgezogen, zeigt S., daß der Text erst durch eine unnötige Veränderung diesen Sinn ergibt. [210]

J. M. Vosté OP, *Studia Ioannea* ² (Opuscula Biblica Pont. Collegii Angelici; Romae 1930). In diesem schönen Werke werden in gediegener Weise verschiedene Lehrstücke des Joh.-ev. erläutert; so u. a. die geistige Wiedergeburt im Sakramente der Taufe, wobei die von Calvin und anderen verteidigte metaphorische Erklärung der Stelle Jo. 3, 5 energisch abgewiesen wird. Eingehende Behandlung findet Kap. 6: Christus das Brot des Lebens, nämlich die eucharist. Rede. V. zerlegt sie in 3 Teile: 1. materielles Brot und Lebensbrot (26—34), 2. Christus das Lebensbrot, das wir durch den Glauben uns zu eigen machen müssen (35—47), 3. das eucharistische Brot (48—59). Man kann diese Einteilung gelten lassen, wenn man sie nicht im ausschließenden Sinne versteht, sondern annimmt, daß Christus vom Anfange an die Eucharistie im Auge hat und schrittweise von allgemeiner Andeutung zu klarer Darlegung übergeht. Vgl. U. H o l z m e i s t e r SJ in *Biblica* 11 (1930) 363 f. oder E. J a n o t, *La pain de vie. A propos des interprétations du chapitre VI de l'Evangile de S. Jean* (Gregorianum 11 [1930] 161—170). Vosté vertritt die Ansicht des hl. Thomas von der Notwendigkeit der Eucharistie *in voto*, weil durch die Eucharistie unsere Einverleibung in Christus zur Vollendung kommt; dieses *votum* ist in der Taufe enthalten, durch die das geistige Leben in uns seinen Anfang nimmt. Durch diese Erklärung sucht der hl. Thomas die Praxis der latein. Kirche, welche im Gegensatz zu den Griechen die Unterscheidungsjahre abwartet, in Einklang zu bringen mit den ganz absolut lautenden Worten des Herrn: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis* usw. V. nimmt an, daß die Einsetzung der Eucharistie vor der Fußwaschung stattgefunden habe, und tritt deshalb für die Judaskommunion ein; in diesem Punkte kann man anderer Ansicht sein. In einem Exkurs verbreitet er sich über die F u ß w a s c h u n g in der christl. Liturgie, zunächst über den in den ersten Jh. in Gallien und Mailand herrschenden Ritus der Fußwaschung unmittelbar nach der Taufe; dieser Brauch war in Rom unbekannt und wurde für Spanien durch das Konzil von Elvira (c. 305) verboten. Wie Augustinus in seinem Briefe (199 c. 18 n. 33) an Januarius bezeugt, wurde diese Fußwaschung, um sie von der Taufe zu unterscheiden, mancherorts am 3. oder 8. Tage nach der Taufe vorgenommen. Die schwierige Stelle des hl. Ambrosius, *de myst.* c. 6 n. 32: *Ideo planta eius abluitur, ut haereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur* wird dahin erklärt, daß unter *haereditaria peccata* nicht etwa die Erbsünde, sondern die böse Begierde (*concupiscentia*) zu verstehen sei; Ambrosius lehre also, daß die Fußwaschung nach Art eines Sakramente Gnadenhilfe gewähre zur Unterdrückung der angeborenen bösen Lust. Nach dem hl. B e r n h a r d bewirkt die Fußwaschung Tilgung läßlicher Sünden. Vosté meint, daß unter *sacramentum* auch ein Sakramentale verstanden werden kann. Die gleiche Wirkung, nämlich die Tilgung

leichterer Sünden und Fehler, schreibt auch Knabenbauer der Fußwaschung beim letzten Abendmahl zu. Doch erhellt aus dem Berichte des Evangelisten und besonders aus den Worten des Herrn selber, daß die Fußwaschung für die Jünger ein praktisches Beispiel der Demut sein sollte. Nach dem 9. und 10. Jh. findet sich keine Spur mehr von einer rituellen Fußwaschung nach der Taufe. Die Praxis der Kirche zeigt, daß die Fußwaschung niemals im eigentlichen Sinne als Sakrament angesehen wurde. Sie hat sich in der Liturgie nur als das sog. *Mandatum* am Gründonnerstag erhalten und wird vom Konzil von Toledo (694) den Prälaten ausdrücklich zur Pflicht gemacht. Zur Einleitung des sog. hohenpriesterlichen Gebetes 17,1 *sublevatis oculis in caelum* bemerkt Vosté: Bei der Agonie wirft sich Christus auf sein Antlitz nieder als Schlachtopfer, hier erscheint er als der Hohepriester stehend und Fürbitte für uns einlegend, indem er sich selbst opfert. Das ist der liturg. Beginn dieses Gebetes; beim feierlichsten Momente der Messe (unmittelbar vor der Konsekration) werden diese Worte vom Priester gesprochen nach der Tradition und dem Stil des hl. Johannes, der Christus als den betenden Hohepriester schildert.

H. H. [211]

R. Reitzenstein, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Forsch. und Fortschritte 6 [1930] Nr. 19 S. 249—250). R. nimmt Einflüsse der mandäischen Taufe auf die christl. an. Persische Einflüsse hätten im Jordantal verschiedene Formen eines Taufkultes geschaffen, die sich bei Johannes d. T. mit der Eschatologie verbunden hätten. Damit seien die Vorbedingungen für die Entstehung der christl. Taufe gegeben. Aus der jüd. Proselytentaufe könne die christl. Taufe nicht erklärt werden. [S. dazu Jb. 8 Nr. 146.]

K. M. [212]

J. B. Umberg SJ, *Confirmatione baptismus „perficitur“* (Ephem. Theol. Lov. 1 [1924] 505—517). Liturg. und patrist. Texte nennen die Firmung *perfectio* oder *complementum* der Taufe. U. stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, mit welchem Rechte und in welchem Umfang dies geschehen dürfe, da doch Taufe und Firmung zwei getrennte, selbständige Sakramente seien. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Firmung als Vollendung der Taufe bezeichnet werden dürfe, insofern sie 1. durch die Eingießung des Hl. Geistes und der hlgm. Gnade die Wiedergeburt des Menschen zum übernatürl. Leben, 2. durch die Einprägung des Charakters die Einreihung in das messianische Reich, 3. durch die Mitteilung besonderer Gnaden und Gaben die Fähigkeit, den durch die Taufe empfangenen Glauben zu bekennen, vollende. Ein tieferes Eingehen auf die Lehren und Quellen der Tradition, wie auch auf die urkirchl. Praxis, die Firmung unmittelbar an die Taufe anzuschließen, hätte den engen innern Zusammenhang der beiden Sakramente noch besser beleuchtet als die mehr oder weniger bloß spekulative Behandlung der Frage. S. 208 wird *Spiritus* S., der bei der Taufe dem Menschen eingegossen wird, mit der dritten Person der Trinität identifiziert, was wohl schwerlich als Schrift- und Väterlehre gelten dürfte. S. 211 beschränkt U. den Firmcharakter auf die Fähigkeit, als Streiter Christi den in der Taufe empfangenen Glauben zu bekennen, eine Auffassung, die dem Wesen des Firmcharakters nicht voll gerecht wird; vgl. hierzu Jb. 8 S. 81 ff.

H. E. [213]

Fr. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. hg. von Mohlberg-Rücker Heft 23; Münster i. W. 1928). Die gediegene Dr.-Arbeit aus der Schule A. Baumstarks stellt nach einer einleitenden Übersicht über das vorhandene Material von über 100 Einsetzungsberichten textkritisch die erreichbaren Urtexte der Formulare von Alexandria, Jerusalem, Kappadokien, des ostsyr.-nestorian. Gebietes, von Konstantinopel und Rom fest, wobei die Varianten in einem umfangreichen Apparat geboten werden. Die Ergebnisse: daß die ältere Textgestalt symmetrischer ist als die jüngere; daß die ältere der Bibel ferner steht als die jüngere; daß der Trieb zur Symmetrie früher wirksamer war als der Einfluß der Bibel; daß eine dritte Entwicklungslinie zu immer reicherer Ausgestaltung führte

usw., werden bestätigt durch die motivengeschichtl. Untersuchung, in der die Einleitung, die Zeitangabe, die Handlungen des Herrn, die Apostel, die Hände des Herrn und seine Worte betrachtet werden. Ein zusammenfassender Rückblick zeigt den Stand der Entwicklung, auf dem die wichtigeren Texte stehen, innerhalb deren sich eine gewisse Gesetzmäßigkeit feststellen läßt. [214]

K. Völker, *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche* (Gotha 1927). Die Hauptthese des Buches ist die, daß das Herrenmahl von Anfang an nicht im Rahmen einer vollen Mahlzeit begangen worden sei, daß die Agapen unabhängig von der Eucharistie erst in der 2. Hälfte des 2. Jh. unter dem Einfluß der Gnosis in die Kirche Eingang gefunden hätten. Im nachapostol. Zeitalter erscheine der jüd. Ursprungscharakter der Eucharistie so ziemlich verwischt; dagegen habe es sich auf der Linie der johanneischen Auffassung je länger desto mehr zum Mysterium ausgebildet und habe Züge der hellenist. Mysterien angenommen. Erst im Zeitalter der Patristik erscheine die Agape. Wenn wir auch diese Thesen nicht für bewiesen halten, so sind die genauen und vorsichtigen Ausführungen des Vf. doch im einzelnen sehr wertvoll und anregend. Ein Exkurs sammelt die Nachrichten über kultische Mahle in den antiken Mysterien. [215]

A. Greiff, *Das älteste Pascharitual der Kirche, Did. 1—10, und das Johannes-evangelium* (Johanneische Studien I. Paderborn 1929). Die Studie zeichnet sich durch ernstes Eindringen in die Probleme der urchristl. Liturgie und gute Beherrschung der einschlägigen Literatur aus, enttäuscht aber durch Folgerungen, für die die Grundlagen nicht ausreichen. Die Hauptthese ist, daß die *Did.* das älteste Pascharitual der Kirche ist, das schon von dem Evang. Johannes benutzt worden sei, indem er in dem äußern und innern Aufbau seines Lebens Jesu die Ordnung der *Did.* eingehalten habe. Dieser I. Teil dient hauptsächlich dem Beweise, daß *Did.* 1—10 ein antiochenisches Pascharitua le darstellen. Jedoch sind gleich die Argumente für den „sicher“ syr., wahrscheinlich antiochen. Ursprung der *Did.*, deren Verfasser vielleicht Ignatius M. sei, nicht durchschlagend. Den Schlüssel zum Verständnis der eucharist. Gebete *Did.* 9 f. findet Gr. in dem jüd. Paschamahlritus. *Did.* 9, 2 ist der „hl. Weinstock Davids“ nicht der Messias, sondern das messian. Reich, das Gott dem David und seinen Nachkommen, speziell einem Nachkommen, verheißen hat, = Kirche. Der Weinstock deutet zugleich auf den Tod Christi; das Gebet dankt also „für die durch Christi Tod uns geschenkte Kirche“ (S. 72). Die Argumente Gr.s gegen die Deutung auf den Messias haben mich aber nicht überzeugt. Beim Brotgebet *Did.* 9, 3 wird vom Verf. der Unterschied zwischen 9, 3 und 10, 2 übertrieben. In 9, 3 sollen ζωή und γνώσις = „Nichttotein und Nichtunwissendsein“ sein, dagegen 10, 2 „Erkenntnis. Glaube. Unsterblichkeit“ die 3 Stufen des Werdegangs eines Christen darstellen, wobei die Unsterblichkeit auf die Eucharistie hindeuten soll. Der Sinn des Brotgebets soll sein: Dank für die durch Jesus geschenkte Erlösung von Tod und Sünde. Gr. sucht eine Bestätigung seiner Ansicht in den *Apost. Konst.* VII 25, ein Text, den er als „geradlinige Entwicklung“ des Erbes der *Did.* und auch als eine Weiheliturgie betrachtet; beides kann man m. E. bezweifeln. Wäre es aber richtig, so spräche es eher gegen die Deutung des Weinstocks auf die Kirche, da die *Ap. K.* nur das Blut erwähnen. — *Did.* 9, 4 denkt an das zukünftige Reich Gottes: die Christen haben also bei der Euch. des Weltendes gedacht. — Die 3 Anreden in K. 10 πάτερ ἄγε, δέσποτα πατριάρχου, κύριε will Gr. auf die Trinität (Hl. G., Vater, Christus) beziehen! Bei der Ekklesia stehe ἁγιασθεῖσα statt ἁγία, weil sie eben geheiligt worden sei d. h. durch die Weiheliturgie. Nun kann das ἁγιαζεῖν gewiß kultisch verstanden werden, das Partizip muß aber doch nicht etwas Geschehenes bezeichnen. (Zu der Erklärung von I Petr. 3, 21 s. jetzt unten Nr. 226.) — Das Wohnen des hl. Namens 10, 2 ist mystisch-sakramental zu nehmen. šēm ist nicht zuerst Zauber-, sondern Rechtsbegriff. Gen. 11, 4 bedeutet es nach Gr. „Gottsbild“ (?!); ferner: Kennzeichen. Siegel; es ist eng verbunden mit rūch,

πνεῦμα. Der „hl. Name“ 10, 2 = ἱερίον πνεῦμα, vom Verf. auf die Besiegelung bei der Taufe bezogen. δυνατός 10, 4 ist eschatologisch, woran sich die Bitte 10, 5 gut anschließt; ebenso Vs. 6, wo die Heiligen aufgefordert werden, Gott entgegenzugehen, der mit Hosanna begrüßt wird. Die Gebete sind also für eine offizielle Eucharistie u. zw. die einer Christusweihe bestimmt; sie sind nach Gr. so aufzufassen: 1. Konsekration durch die Gebete c. 9 und durch die zu ergänzende Paschahaggada, 2. Kommunion als Mahl, 3. Postcommunio c. 10. Die Paschahaggada konnte, wie Gr. meint, weggelassen werden, weil sie im Evang. stand; aber weshalb werden dann Taufformel und Vaterunser angeführt?

Der folg. Abschnitt soll *Did.* 1—10 als Pascharituale und zunächst als Weiherituale erweisen. Daß die *Did.* eine Initiationsordnung ist, ist ein durchaus richtiger Gedanke und wurde von uns z. B. im Jb. 5 (1925) S. 237 vertreten. K. 1—6 möchte ich allerdings nicht als eine „Taufpredigt“ auffassen, sondern als eine kurze Zusammenfassung des Katechumenenunterrichts, der sich auf längere Zeit erstrecken konnte. Das Vaterunser steht zwischen Taufe und Eucharistie; ist daher für Gr. kultisch als Teil der Tauflit. zu nehmen. Jedoch ist dieser Schluß nicht zwingend, da sich die Erwähnung des VU aus dem Zusammenhang ergibt (Fasten und Beten!) und da 8, 3 τοῖς τῆς ἡμέρας οὕτω προσέχεσθε auf jeden Fall nicht von der Taufe spricht. Gr. weist darauf hin, daß in der westsyrr. Liturgie das VU nach der Taufe gesprochen wird. Die Cyprianstelle S. 128 beweist aber nichts für ein Beten des VU gleich nach der T.; es kann also auch nicht auf die gleiche röm. Praxis geschlossen werden. Erst recht hat die Stellung des VU vor der Kommunion in der späteren Liturgie nichts mit der *Did.* zu tun. Die Konstruktion einer „Taufmesse“ mit VU und einer „Sonntagsmesse“ ohne VU (S. 130 A. 1) ist ohne Fundament. Ich möchte K. 8 eher als ein Einschübsel in die Initiationsordnung betrachten. — Als zweiten Beweis für die Weiheordnung führt Gr. die Tatsache an, daß *Ap. K.* VII 25—27 die Texte der *Did.* als Weihelit. verwendet haben. Aus dem Weihecharakter erklärt sich auch das Fehlen des K. 14 vorgeschriebenen Sündenbekenntnisses, das nach der T. überflüssig war. Das neugefundene Myrongebet stützt die Weiheauffassung. Gr. hält allerdings die kopt. Form für ein „Unding“ (!), weil die andern *Did.*-gebete nicht für eine materielle Sache dankten und Jesus kein Myron offenbart habe! Richtig sei *Ap. K.* VII 25 ἐπεὶ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου. Ist das aber nichts Materielles und etwa von Jesus offenbart? Die kopt. Form empfiehlt sich durch ihre Einfachheit: μύρον ist selbstverständlich als Symbol genommen, genau wie bei Ign. Eph. 17, 1 μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος. Gr. entscheidet sich für die Zugehörigkeit des Myron zur Taufe und beruft sich dafür auf den Namen M., wie wir es schon Jb. 5 S. 237 taten; vgl. auch Jb. 9 Nr. 201. Das Myrongebet ist nach Gr. später eingefügt, aber wohl schon vom Verf. der *Did.* selbst. Ign. Eph. 17, 1 spiele offenkundig auf das rituelle Salben an! Das ist aber höchstens in dem Sinne richtig, daß die a.t.l. Salbung als Bild benutzt wird. Eine kirchlich-liturg. Salbung ist nicht gemeint; sonst müßte ja auch das χρίσμα bei Paulus und Joh. auf eine kirchl. Salbung hinweisen. Joh. 12, 1 ff. gehört nicht hierher. Auf die Frage: Weshalb wurde das Myrongebet nach K. 10 angefügt? antwortet Gr. mit der Annahme einer doppelten Überlieferung der *Did.*, eine als KO (1—16) und eine als Rituale (1—10); in letzterem wurden Zusätze an K. 10 angehängt. Ich würde eher annehmen, daß der Grund darin bestand, daß die Weihe des Myrons im Anschluß an die Eucharistia statthabte; vgl. die *Apost. Überl.* Hippolyts p. 107 f. Hauler; so noch in der heutigen Liturgie. Gr. bedachte nicht, daß das Gebet über das Myron nicht bei der Anwendung, sondern bei der Weihe des M. gesprochen wurde. — Wenn Gr. weiterhin in der *Did.* eine Paschalit. findet, so spricht dafür, daß die Taufe in der Regel an Ostern stattfand; doch ist das Argument nicht absolut sicher, da wir gerade im ersten Jh. eine Taufe auch zu andern Terminen annehmen müssen. Die Parallelsierung mit der jüd. Paschafeier, wie sie Gr. vornimmt, geht zu weit. Er meint

sogar, man müsse mehrere Kelche annehmen. Aus *πρῶτον περὶ τοῦ ποτήριου* und *κλάσμα* liest Gr. vielzuviel heraus. κλ. z. B. soll bedeuten: Das Brot ist zuerst zu brechen und dann zu eucharistieren (beachte dazu das *ἐν* 9, 41). Das Hosanna soll ein sicheres Kennzeichen des Paschacharakters der *Did.-lit.* sein, weil es aus Ps. 118 stamme! Es ist aber doch hier vom Ps. ganz getrennt und geht auf Mt. 21, 9; 15 zurück — S. 157 ff. will Gr. die *Did.-gebete* durch eine christl. „Paschahaggada“ ergänzen, die von Tod und Auferstehung des Herrn spräche, ähnlich wie ich Jb. 9 S. 217 von einer nicht mitgeteilten (konsekrierenden) Eucharistia des leitenden Priesters oder Propheten sprach, für die tatsächlich manches angeführt werden kann, wenn sie auch nicht voll beweisbar ist. Ihr Dasein wäre übrigens kein Beweis für den Paschacharakter der *Did.-lit.*, da eine solche „Haggada“ schon früh zu jeder Eucharistia gehörte. Das *καταγγέλλειν* I Kor. 11, 26 besagt nach Gr. ein Verkünden mit Worten, was richtig ist, aber nicht genügt. Wenn Gr. mir die Ansicht zuschreibt, ich verstehe darunter ein Verkünden nur durch Handlung, so habe ich Jb. 6 S. 132 die Worte ausdrücklich genannt, aber als Teile der Handlung. Gr. kann sich nicht mit Joh. Weiß auf Paulus berufen, da dieser nicht nur vom Essen und Trinken, sondern von Leib und Blut des Herrn spricht (I Kor. 11, 24—27), was doch offenbar auf den Tod hinweist. Das *καταγγέλλειν* konnte schon in der Handlung zusammen mit den Einsetzungsworten bestehen, konnte aber auch erweitert werden zu einer großen Eucharistia.

Was schließlich das Verhältnis von *Did.* und *Joh.-ev.* betrifft, so stellt Gr. die Thesen auf: Joh. ist eine paschale Weihelit. nach dem Typus von *Did.* 1—10 und offenbart eine jüngere Form der Lit., ist also jünger als die *Did.* Die Beweise aus der Sprache für eine Abhängigkeit des *Ev.* von der *Did.* sind nach Gr.s eigenem Zugeständnis (S. 188) nicht durchschlagend. Der Beweisgang aus dem Vergleich zwischen der (angeblich) hinter dem *Ev.* stehenden Lit. und der *Did.-lit.* der hier nur vorläufig kurz skizziert wird und später durch eine eingehende Exegese ergänzt werden soll, erweckt ebenfalls die ernstesten Bedenken. So soll z. B. die Salbung Jesu durch Maria Joh. 12, 1 ff. zeigen, daß Joh. schon die Myronsalbung als besonderen, feierlichen Akt, mithin auch das diesen Akt begleitende Gebet kannte, daß er also später als die *Did.* schrieb. Auch soll es nicht ausgeschlossen sein, daß Joh. schon die eucharist. Epiklese kannte, die Gr. auch bei Justin M. I *Apol.* 66 findet, obwohl dort keine Spur einer Epiklese vorhanden ist. [216]

V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Untersuchung zur kirchl. Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms* (Kanonist. Stud. u. Texte hg. von A. Koeniger Bd. 4. Bonn 1930). Gegenüber Sohm, der die „altkath.“ Ordination wesentlich als Anstellung und die Weihe bloß als liturgische, sakramentale Form der Anstellung begreift, zeigt diese gediegene Abhandlung, daß die Weihe von Anfang an als selbständige religiöse Größe galt, insofern sie den hl. Geist und damit eine dauernde geistliche Befähigung erteilt. Dadurch war der Übergang des Klerikers von einer Kirche zur andern ohne Weihe sowie die absolute Ordination (Weihe ohne Anstellung) möglich. Ein Bischof, der die Weihe, aber nicht eine bishöfl. Kirche besaß, wurde nicht als B. bezeichnet, obwohl ihm die *potestas ordinis* nicht abgesprochen wurde. Das Band zwischen B. und Gemeinde galt als unauflöslich; daher der Begriff der apostol. Sukzession (Amts-, nicht Weihe-nachfolge) sowie die Idee der Ehe zwischen dem B. und seiner Kirche. Anders war es vom Priester abwärts. Die absolute Ordination galt im At. als regelwidrig, setzte sich aber aus materiellen Gründen immer mehr durch. S. 6 ff. gibt F. die Bedeutung von „Ordination“ und „Titel“ kurz an. *Ordinatio* ist profanem Gebrauch entnommen und bezeichnet zum erstenmal bei Tertullian die geistl. Amtsbestellung (*De praescript.* 41); gewöhnlich bedeutet es die Bestellung im ganzen, evtl. einschließlich der Wahl, oft den liturg. Weiheakt allein (synonym mit *consecratio*), oder auch die Amtseinweisung allein. *Titulus* erhielt allmählich den Sinn „Kirche“; dann ent-

wickelte sich *t. ordinationis* = Lebensunterhalt. Uns interessiert hier bes. der 1. Teil *Die frühchristl. Ordination*. Der Ordinationstitel entstand dadurch, daß beim Übergang von der Missionsordnung zur ausgebildeten hierarch. Verfassung der Einzelkirche die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zu einer Ortskirche für die Kleriker gegeben war. Schon vom apostol. Zeitalter an gab es geistl. Ämter, mit geistlicher Amtsgewalt, die durch Handauflegung übertragen wurde (nach jüd. Vorbild); das Wesen der Weihe besteht in der Geistmitteilung durch Handauflegung und Gebet. Als Problem wurde empfunden, ob der, dessen Geistbesitz anderweitig feststand, noch der rituellen Geistmitteilung bedürfe, um Kleriker zu sein. Nach F. ist es fraglich, ob die negative Beantwortung der Frage je praktisch wurde; sicher wurde in jedem Falle die rituelle Ordination beim Bischof gefordert. [Vgl. dazu unsern Aufsatz *Prophetie und Eucharistie*, Jb. 9 S. 1 ff.] F. behandelt dann die Wahl des Klerikers und den Begriff der apostol. Sukzession und zeigt im folg., wie der Unterhaltungsanspruch des Geistlichen, der in den ersten 3—4 Jh. im Hintergrund stand, schließlich den Hauptinhalt des Titelrechtes bildete. [217]

U. Holzmeister SJ, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn* (Zschr. f. kath. Th. 55 [1931] 44—82). Bespricht S. 61—67 die alten Zeugnisse für die liturg. Feier der Himmelfahrt am Pfingstfeste, angefangen von der *Doctrina Addaei*, wo der ursprüngliche syr. Text für das angeblich von den Aposteln eingesetzte Fest der Himmelfahrt den 50. Tag nach der Auferstehung angibt, usw.; vgl. den Aufsatz von Salaville Jb. 9 Nr. 202. [218]

IV. Totenliturgie; Martyrerkult.

O. Casel OSB, *Altchristliches in der Totenliturgie* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 18—26). Der Kern der röm. Totenliturgie ist trotz späterer Zutaten ein Erbe der altchristl. Totenliturgie, deren Hauptgedanken und wichtigste Formen kurz geschildert werden: Die Auferstehungshoffnung und die hl. Gemeinschaft in Christus, die vor allem in der gemeinsamen Eucharistia und dem Refrigerium ihren Ausdruck fanden. [219]

J. Múnera, *Eulaliana* (Reseña ecles. 22 [1930] 36—56; 152—163). M. schrieb eine Reihe von Aufsätzen, um die Martyrin Eul. von Barcelona als von der Eul. von Mérida verschieden zu erweisen (vgl. Jb. 9 Nr. 206). In dem 1. der hier notierten Aufsätze studiert er den Anteil des Prudentius an der Vermischung der beiden. Pr. hat der Hl. von Mérida einige Züge aus der Passion der Hl. von Barcelona geliehen, wie er auch dem hl. Cyprian einiges von dem Magier Cyprian zugeschrieben hat. Der 2. Aufsatz behandelt die Biographie des Quiricus, Vf. des Hymnus *Fulget hic honor sepulcri martyris Eulaliae*. Er war 654—668 Bischof von Barcelona und wohnte dem 10. Konzil von Toledo bei. Man hält ihn für den Erzbr. Qu. von Toledo, den Nachfolger des hl. Ildefons. (Wird fortgesetzt.) J. V. [220]

R. Rodriguez, *Actas de San Marcelo centurión* (Revista del clero leonés 5 [1930] 623—630). Wiederabdruck der *Passio Marcelli*, die Garcia Villada, *Historia eclesiástica de España* (1929) t. I S. 377—379 abgedruckt hatte, unter Beifügung der Varianten eines Breviers des 12. Jh., Codex n. 52 f. 276 von León. Villada hatte diese Varianten nach einer ungenauen Kopie Riscos gegeben. Vgl. über diese *Passio Delehaye*, Anal. Bolland. 41 (1923) 257—287. J. V. [221]

J. Gagé, „*Membra Christi*“ et la déposition des reliques sous l'autel (Rev. archéol. 5. série 29 [1929] 137—153). M. Chr. hießen die nach altem, schon vom 2. Konzil von Nikaia anerkannten Brauche unter dem Altar beigesetzten Reliquien. Am Beginn des 9. Jh. erscheint im Kirchweihritus ein Brauch, der Jahrhunderte lang andauerte und in der ganzen Christenheit verbreitet gewesen zu sein scheint: Man legte neben den Reliquien 3 konsekrierte Hostien unter den Altar, die auch, wie ausdrücklich gesagt wird, im Falle des Fehlens der Reliquien deren Stelle vertraten. Der Brauch wurde bekämpft und verschwand schließlich. Seine Erklärung scheint noch nicht gefunden zu sein. J. Braun SJ, *Der christl. Altar* (s. Jb. 5

Nr. 161) sammelt die Zeugnisse und beweist, daß der Brauch von Rom anerkannt wurde, wenn er nicht sogar dorthier stammte, gibt aber keine Erklärung. Eine solche kann man in dem Ausdruck *m. Chr.* finden, der die mystische Einheit zwischen dem Leibe Christi und dem der Martyrer kennzeichnet, wofür G. mehrere patristische Zeugnisse beibringt. Derselbe Gedanke steht in einer Strophe des seit dem 18. Jh. bekannten Hymnus vom Reliquienfest:

Quin et reliquias et tumulos sibi
 Aras ipse Deus consecrat hostia,
 Coniungensque suis se caput artubus
 Hos secum simul immolat.

Diese Verse geben in wunderbarer Kürze die alten, für die Reliquienhinterlegung unter dem Altar angeführten Gründe wieder, und sogar den Ausdruck *m. Chr.* kann man in *artubus* wiedererkennen. Die Reliquien der Martyrer sind die *m.*, Gott, d. h. Christus, vertreten durch die Hostie, ist das Haupt. Haupt und Glieder sind zusammen geopfert.

L. G. [222]

V. Sprache und Stilistik.

Ad. v. Harnack †, *Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes“ und ihre Geschichte in der alten Kirche* (Sitzber. preuß. Akad. d. Wiss. 1926, 212—238). Untersucht die Frage, welche Bedeutung die Bezeichnung Jesu als Ebed Jahveh, *Παῖς θεοῦ*, *puer dei* ursprünglich hatte und ob sich dieser Sinn im Laufe der Entwicklung veränderte. *π. θ.* findet sich im N. T. nur in einer Predigt und in einem Gebet, die die Apg. mitteilt, je 2mal, war also keine geläufige Bezeichnung Jesu (wie Christus oder Gottessohn). H. stellt das gesamte Material in 61 Nr. zusammen. Die Ergebnisse sind: In dem Jh. c. 50—160 ist *π. θ.* als Bezeichnung Jesu nur 14mal und nur in 4 Schriften erhalten, war also damals kein geläufiger Name Jesu. 12 Stellen sind Gebete; 10mal steht *π. θ.* in der *διά*-formel: *διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου*. Es handelt sich also ursprünglich um eine Gebetsformel, und diese stand im eucharist. Gebet; sie machte das aus dem synagogalen Gebet hervorgegangene euch. Gebet erst zu einem christlichen. Das Stichwort *π. θ.* stammte aus Isaías und war ursprünglich eine Funktionsbezeichnung, wurde erst allmählich zu einem Namen und floß so zusammen mit dem Namen „Sohn Gottes“, wobei der Doppelsinn von *παῖς* willkommen war. Auch nach dem Abschluß der Hauptentwicklung um die Mitte des 2. Jh. bleibt *π. θ.* selten und findet sich relativ häufig in Gebeten und mit den alten Zusätzen *ἀγαπητός*, *ἡγαπημένος*, *μονογενής*, mit *διά* und mit *παντοκράτωρ* verbunden. *π.* gehört der Liturgie und der erhabenen Rede und ist nur selten in das Symbol und die Dogmatik eingedrungen. *puer* konnte nicht so leicht wie *π.* als „Sohn“ verstanden werden, sondern behielt immer etwas von dem Sinne *minister*. Seit dem 5. Jh. verschwinden *π.* und *puer* aus den Liturgien vollständig. — S. 234 Anm. 4: „Es ist nicht unmöglich, daß die Formel *διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου* ihre letzte Wurzel an einer Beschwörungs- bzw. Heilungsanrufung hat.“ [223]

W. Brandt, *Die Wortgruppe λειτουργεῖν im Hebräerbrieff und bei Clemens Romanus* (Jahrb. d. Theol. Schule Bethel 1930 hg. v. Th. Schlatter [Bethel 1930] 145—176). Das leitende Interesse des Verf. geht nicht auf die Geschichte der Liturgie sondern die der Ethik; er sucht einen Beitrag zu liefern für eine Geschichte des Dienens. Unter den mannigfaltigen Ausdrücken des Dienens stehe in beiden Briefen die Wortgruppe *λειτουργεῖν* durchaus im Vordergrund; d. h. diejenigen Bezeichnungen, die, wie in sorgfältiger Wortuntersuchung gezeigt wird, kultische t. t. des atl. Priester- und Opferdienstes sind. Während Hebr. in seinem Sprachgebrauch von *λ.* ganz von den Voraussetzungen der LXX zu verstehen sei, trete bei Clemens R. daneben als 2. wichtige Quelle der hellenist. Amtsstil. — Trotz mancher überfein amutender Unterscheidungen besitzt der philolog. Hauptteil der gründlichen Untersuchung einen großen Wert als Nachweis der hohen Bedeutung kultischer Termini innerhalb des Christentums des 1. Jh. Leider macht sich nur

störend ein gewisses, aus protestant. Fehlurteilen erwachsendes Ressentiment gegen die Motivierung des Dienstes bei den apostol. und kath. Vätern geltend, indem der Verf. hier einen Abfall von der Höhe des ntl. Dienstbegriffes zu einem eudämonistisch und egoistisch verfälschten glaubt feststellen zu müssen. Doch lassen sich die philolog. Untersuchungen leicht aus diesem ideologischen Rahmen lösen.

K. M. [224]

E. Sellin, *Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?* (Hosea 13, 14b) (R. Seeberg-Festschrift [Leipzig 1929] 307—314) zeigt, daß Paulus I Kor. 15, 55 die Oseastelle richtig verstanden hat.

[225]

G. C. Richards, *I Petr. III 21* (Journ. Th. Stud. 32 [1930/31] 77). *Βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ὄρυπον ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν*. Die bisherigen Übersetzungen von *ἐπερώτημα* müssen nunmehr vor dem technischen Sinn *stipulatio* zurücktreten. In den Papyri ist erst ein Beispiel festzustellen: L. & S. (neue Aufl.) und Moulton-Milligan, d. h. P. Cairo Preisigke, I 16. Aber die Stipulationsformel *ἐπερωτηθεὶς ὁμολόγησα* kommt mehrmals vor. Gaius definiert *stipulatio: verborum conceptio quibus is qui interrogatur daturum facturumque se quod interrogatus est respondet*. Der Täufling wird gefragt, ob er glaubt, und er antwortet nach der Apg. 8, 37 interpolierten Formel: „Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist.“ Das ist ein „Gelöbnis an Gott, das aus einem guten Gewissen hervorgeht“. *Ἐπερώτημα* ist ein durch eine formelle Frage hervorgelocktes Versprechen. Der Interpolator der Apg. hielt es für notwendig zu zeigen, daß Philippos den Äthiopier nicht taufte ohne die im 2. Jh. erforderte förmliche Frage. [226]

Joh. Behm, *Das Bildwort vom Spiegel I. Korinther 13, 12* (Reinhold-Seeberg-Festschrift [Leipzig 1929] 315—342). R. Seeberg erklärte das Wort von einem mittelbaren Schauen Gottes in der „aus der Offenbarung in Natur und Geschichte zu gewinnenden Gotteserkenntnis“. R. Reitzenstein sieht darin das hellenist. relig. Bild von einem himml. Spiegel, in dem der Mensch sich spiegelt und durch den er selbst erleuchtet wird; der Spiegel, in dem die *γνώσις* Gott schaut, ist das *πνεῦμα*. H. Achelis greift auf antiken Spiegelzauber zurück; *δι' ἐσόπτρου* und *ἐν αἰνίγματι* stammen aus derselben Bildsphäre und bezeichnen das Unvollkommene der jetzigen Erkenntnis. Jedoch läßt sich *αἶνγμα* in der Bedeutung „Rätselbild“ nicht nachweisen; auch ist die mag. Verwendung des Spiegels im Hellenismus noch nicht genug gesichert, um die Stelle Pauli auf Katoptromantie zurückführen zu können. Der von Reitzenstein hervorgehobene Gedanke läßt sich in der altchristl. Literatur und darüber hinaus noch weiter verfolgen. Das Bild des Spiegels findet sich in 3 Hauptverwendungsarten: 1. wird mit der Klarheit des Sp. die Reinheit der Seele verglichen; 2. der Sp. erinnert an die Pflicht sittlicher Selbstprüfung; 3. im Sp. sieht man indirekt, nicht die Dinge selbst, sondern nur ihr Abbild. Jedoch wirft der von Reitz. aufgedeckte Gebrauch des Bildes für I Kor. 13, 12 keinen unmittelbaren Ertrag ab, da das Bildwort vom Sp. hier der Prophetie gilt und die Unzulänglichkeit der derzeitigen Funktionen des Propheten illustriert, die mit ekstatischer Gottesschau nichts [?] zu schaffen haben. Das Schen im Sp. liegt also nach B. nicht in der Sphäre der Mystik. Vielmehr liegt der Ursprung der pl. Metapher in der oben beschriebenen 3. Verwendung: Die Mittelbarkeit und daher Unvollkommenheit der Spiegelschau soll hervorgehoben werden. Gott wird dem Propheten erkennbar in der geschichtl. Wirklichkeit, in den *μυστήρια* der Heilsgeschichte, im deutungsbedürftigen Schriftwort, in der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*; erst bei der Parusie kommt die unmittelbare Verbindung mit Gott. [227]

O. Faller SJ gibt in seiner Besprechung von J. Huhn, *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kv. Ambrosius* (Fulda 1928), das wir Jb. 8 Nr. 212 besprochen haben, Beiträge zu dieser Frage (Zschr. f. kath. Theol. 54 [1930] 590—598), die im einzelnen wertvoll sind, im ganzen aber eher einen Rückschritt bedeuten: F. scheint unsern Beitrag im Jb. 8 S. 225 ff. nicht zu kennen. Richtig

sagt er am Schluß: „Ambrosius bezeichnet mit dem Wort *s.* alles, was mit dem griechischen Wort *μυστήριον* bezeichnet wurde.“ Dann aber fährt er fort: „Auf alle Bedeutungen aber paßt im Deutschen einzig das Wort und der Begriff ‘Geheimnis’ in seiner allgemeinen Unbestimmtheit. So bedeutet bei A. *s.* das ‘Geheimnis’ des Einweihungsritus, insofern er geheim zu halten ist und geheimnisvolle Wirkungen in der Seele hervorbringt, ‘das Geheimnis’ der Fußwaschung, durch die geheimnisvoll die Beseitigung der bösen Begierlichkeit angedeutet wird, ‘das Geheimnis’ der Eucharistie als Feier mit geheimzuhaltenden Handlungen und Gebeten (*sacramenta caelestia*), als Konsekration, als Opfer, als konsekrierte Speise, als Genuß dieser Speise; ‘die Geheimnisse des Alten Testaments’, d. h. religiöse Bräuche und Vorgänge, die nur geheimnisvolle Bilder des Kommenden waren; die ‘Geheimnisse’ endlich des christlichen Glaubens überhaupt, entweder weil sie geheimzuhalten oder dem Uneingeweihten unverständlich und selbst dem Eingeweihten nie restlos erklärlich sind.“ F. warnt S. 592 mit Recht vor dem „unberechtigten Hineinlesen späterer theologischer Auffassung“, aber wenn man diese Übersetzung und Erklärung mit „Geheimnis“ liest, fürchtet man, daß er ihr selber zum Opfer gefallen ist. Es gilt doch zunächst zu fragen, was *μυστήριον* = *s.* bei den Alten ist, und da erkennt man sehr bald, daß „Geheimnis“ nur eine und nicht einmal die wichtigste Seite des Begriffes ausdrückt; für die Mysten ist zudem das Mysterium kein „Geheimnis“ mehr, sondern etwas Geoffenbartes. Der Begriff M. bedeutet zunächst etwas ganz Konkretes, Kulthandlungen bestimmter Art, die man auch nicht durch die bloße Hervorhebung der „Wirkung“ und der „sittlichen Pflicht“ (S. 591 von der Taufe), was doch stark an neuere Sakraments-theologie erinnert, modernisieren sollte. Dann ist der Begriff sowohl in der heidnischen wie christl. Antike auch auf mehr abstrakte Dinge angewandt worden: für das einzelne verweise ich auf Theol. Rev. 24 (1925) 41—47; ferner auf die Zustimmung Fr. J. Dölgers zu unserer Darlegung; s. Nr. 197 am Schluß. — Meine Deutung von Ambr., *De excessu fratris sui Satyri* 2, 45 im Jb. 6 S. 159, wonach sich *mortem eius orantes annuntiamus* auf den Meßkanon, *mortem eius offerentes praedicamus* auf die durch den Kanon geschehende Opferhandlung bezieht, scheint mir durch F.s Übersetzung „seinen Tod lobpreisen wir beim Opfer“ nicht widerlegt; wir hätten ja in diesem Falle eine Tautologie; beidemale würde nach F.s Deutung nur von unserm subjektiven Tun gesprochen, während es doch dem Kv. gerade auf das Mysterium des Todes Christi als objektive Realität ankommt.

[228]

Ad. v. Harnack †, *Hat Marcion Christus „den inneren Menschen“ genannt?* (R. Seeberg-Festschrift [Leipzig 1929] 209—215). Refut. Hippol. 10, 19 ist statt *ὃν ἔσω ἄνθρωπον καλεῖ* zu lesen: *ὃν <τὸν> μέσον* [ä.]. κ. Hippolyt vermengte Marcions und Prepons Lehre und bezeichnete Christus nach Prepons Lehre als den „Mittleren“.

[229]

H. Rahner SJ, „*De Dominici pectoris fonte potavit*“ (Zschr. kath. Theol. 55 [1931] 203—208). Joh. Ev. wird bereits in der Literatur des 2. Jh. der Prophet des N. B. genannt. Selbst gibt er sich das Erkennungszeichen, der Jünger zu sein, der an der Brust des Herrn gerulht habe (Joh. 13. 23. 25; 21, 20). Nun faßt bereits Origenes im Anschluß an Joh. 7, 37 f. die Brust des Herrn als „Quelle des Lebens“ auf, aus der die Wasser des Geistes strömen. Die Anschauung der jüd. Theol., nach der die Thora das lebendige Wasser des Geistes war, geht auf die Evangelien über, so daß es nur noch ein kleiner Schritt zu der Vorstellung ist, Joh. habe an der Brust des Herrn die Ströme des Ev. getrunken. Diese Idee findet sich denn auch in den Schriften der Väter, so z. B. bei Gregor Nyss., Chrysostomus, Ambrosius und Augustin, ferner in den alten Liturgien Roms, Galliens und Irlands, schließlich heute noch im röm. Brevier am Feste des Hl. In der Frühzeit der Herz Jesu-Verehrung wird bes. die augustinische Auslegung des Schriftwortes übernommen und verwertet, die neben *pectus* auch einmal *cor* liest. Doch bedeutet

cor, wie R. treffend bemerkt, etwas ganz anderes als das leibliche Herz Jesu, es ist eben dasselbe wie das griech. *κοιλία*. H. E. [230]

A. Baumstark, *Ein Übersetzungsfehler im Meßkanon* (Studia Cath. 5 [1929] 378—382). Bis Mitte des 3. Jh. war das Griech. die Muttersprache der röm. Christengemeinde. Griech. ist auch die ursprüngliche Sprachform der röm. Liturgie gewesen. Ist unser Meßkanon von vornherein lat. abgefaßt oder übersetzt aus einem griech. Original? Der Verf. der ps.-augustin. *Quaestiones V. et N. Test.*, Zeitgenosse des Damasus, setzt Melchisedek dem Hl. Geiste gleich und schreibt: *similiter et spiritus sanctus, quasi antistes, sacerdos appellatus est excelsi dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt*. Dies muß eine Anspielung auf den *summus sacerdos* in dem Gebet *Supra quae* sein. „*Summus sacerdos*“ ist unbiblisch und befremdlich. Man muß ins Griech. rückübersetzen und bekommt dann: *τὴν προσφοράν Μελχισέδεκ τοῦ ἱερέως σοῦ τοῦ ὑψίστου*. Der Übersetzer hat die letzten Worte als Attribut zu *τοῦ ἱερέως* gefaßt. Die Absonderlichkeit der Bezeichnung Melchisedeks verschwindet, wenn (im Anschluß an Gen. 14, 18) *τοῦ ὑψίστου* Attribut zu *σοῦ* ist. Damit wäre das Zurückgehen des lat. Meßkanons auf eine griech. Vorlage erhärtet. P. H. [231]

J. Brinktrine, *Mysterium fidei* (Eph. lit. 44 [1930] 493—500). Vermutet, daß *m. f.* in Gallien in den Konsekrationstext eingefügt wurde. Nach Br. kann es „keinem Zweifel unterliegen, daß das Wort aus 1 Tim. 3, 9 stammt“, was nicht befremde, wenn man die enge Verbindung zwischen Diakon und eucharist. Kelche vor Augen habe. Da der Glaube zu den Wirkungen der Eucharistie gerechnet wurde, dachte man bei *m. f.* an die Eucharistie, und durch Vermittlung des Wortes „Diakon“ an den eucharist. Kelch. — Diese Gedankenverbindung erscheint mir sehr künstlich; viel näher liegt es, von dem Begriff „Mysterium“ auszugehen, der bekanntlich früh und sehr oft von der Eucharistie ausgesagt wurde. Deshalb hat die These Fr. Hamms (s. Nr. 214), der *novi et aeterni testamenti m. f.* zusammenfaßt und nach *Apost. Konstit.* VIII 12, 36 *τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης* erklärt, vieles für sich und wird jedenfalls von Br. nicht dadurch widerlegt, daß er den Zusatz auf 1 Tim. 3, 9 zurückführt (wo doch das Wort einen ganz andern Sinn hat) und *μυστ. τ. κ. δ.* nur als eine genauere Fassung von *ἡ καινὴ διαθήκη* betrachtet. Es erhebt sich dann die Frage, weshalb denn nun der Kelch ein *Mysterium* genannt wird, und die alte Mysterientheologie gibt darauf eine klarere Antwort als die Beziehung zu einem zufällig gleichlautenden, aber inhaltlich ganz verschiedenen Schriftwort, bei dem Br. außerdem von dem Genetiv anstatt von dem Hauptbegriff ausgeht. [231 a]

VI. Archäologie und Epigraphik.

W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (Nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller) (Stud. über christl. Denkmäler hg. v. J. Ficker Heft 20. Leipzig 1930). „Versuch einer Explikation der religiösen und theologischen Motive, der Stimmungen und Gedanken, die uns das Aufkommen der Bilder im Christentume, das Für und Wider in seinen Reihen verständlich machen können und die allmähliche Durchsetzung des Bildergebrauches bestimmen“, u. zw. auf Grund der literarischen Zeugnisse der Kirchenväter, die in den Zusammenhang ihrer geistigen Welt gestellt werden. Die zeitliche Begrenzung scheint dem Verf. dadurch gerechtfertigt, daß um 400 die Anerkennung der Bilder sich durchgesetzt hat und die Bilderverehrung beginnt. E. hat das Problem tief erfaßt und die wechselnden Beurteilungen gut herausgearbeitet; der von ihm selbst befürchteten Gefahr, „daß durch eine einseitige Blickrichtung den einzelnen Aussagen der Kirchenväter Gewalt angetan wird“, ist er freilich nicht so ganz Herr geworden, wie er es wünschte. Besonders in der Beurteilung der Urzeit macht er gewisse Voraussetzungen, die mehr seiner Theologie als der Geschichte entsprechen, und gefährdet so auch das Urteil über

die Bilderauffassung. Gleich bei dem Abschnitt über das 1. Jh. verwendet er das indirekte Verfahren, „aus Erwägungen allgemeinerer Art manches für die urchristliche Auffassung“ zu „erschließen“, was, wie er selbst zugibt, Fehlerquellen in sich schließt. Das N. T. polemisiert gegen das *εἰδωλον*, da bei den Heiden Gottheit und Bild eins sind, entweder in hohem geistigen Symbolismus oder in plumper Identifikation. Das relig. Bild schlechthin ist *εἰδωλον*, erregt Abscheu. Freilich zieht das N. T. nicht diese Folgerung für christl. Bilder. Da das N. T. die Anbetung im Geiste fordert, die große Menge der Christen aber an den heidn. Vorstellungen haftete, wurde, wie E. meint, jedes relig. Bild verpönt. Es mußte erst eine neue Bildanschauung entstehen, eine Neuschöpfung aus christl. Geiste. Zunächst aber machte das Bewußtsein vom Innewohnen des Pneumas die Bilder unnötig. Da aber E. diese Einwohnung als sittlich und aktiv, nicht substanzuell und kontemplativ auffaßt, was aber keineswegs die Lehre des N. T. wiedergibt, so ist sein Beweis, daß das Fernsein der Kontemplation auch die Bilder ausschließe, keineswegs schlüssig. Die Sepulkralmalerei darf nach E. „nur als ein bildlicher Ausdruck des geschichtlichen Beweises für die wirksame Macht Gottes über Leben und Tod gewertet werden“. Durch diese Tür drangen die Bilder in die Kirche ein, jedoch noch nicht im 1. Jh. Die sepulkralen geschichtlichen Bilder waren den ersten Christen noch nicht notwendig, weil sie im Pneuma die Sicherheit der Auferstehung besaßen. Röm. 8, 11 ist nach E. keine geschichtl. Begründung der Auferstehung. Wie aber, wenn die Katakombenbilder nicht geschichtlich, sondern typisch zu nehmen sind? Dann sollen sie nicht beweisen, sondern die Heilshoffnung darstellen. Die aus dem Pneuma fließende Sicherheit wäre dann ein durchaus zureichender Grund zu symbol. Kunstübung, und damit wäre schon der Grund zu einer neuen, aus dem Geiste des Christentums erwachsenden Kunst gelegt. — Personhafte Darstellungen Gottes oder Christi sind wegen der Undarstellbarkeit Gottes für diese Zeit nicht anzunehmen. Das Ergebnis S. 11, „daß eine Verwendung von Bildern in jeder Form der Eigenart des Urchristentums widerspricht“, scheint mir zu sehr konstruiert. — Bei den Apost. Vätern zeigt sich nach E. eine allmähliche Duldung der Bilder durch Abnahme des pneumat. Geistes und Eindringen heidn. Elemente [?]. Dazu zählt er bes. auch den Zug zu einer „magisch-realistischen“ Auffassung von Taufe und Eucharistie, wozu aber doch die vom Verf. ebenfalls behauptete stärkere geschichtl. Einstellung nicht recht passen will, da doch das recht verstandene Sakrament gegenwärtigen Heilsbesitz vermitteln will. Nimmt man richtiger an, daß schon das Urchristentum sakramental denkt (im Sinne des Kultmysteriums), so könnte gerade hier die erste Quelle christlicher Kunst gesehen werden, die aus dem symbolischen Mysterium hervorginge. Richtig bleibt aber die von E. betonte Ablehnung personhafter Bilder. Für die Zeit der Apologeten nimmt E. ein „Bedürfnis nach Bildern“ an als Folge einer „in der Vergangenheit Gewißheit suchenden Einstellung“. Nun haben die Apologeten großen Wert auf den Weisungsbeweis gelegt; aber im Grunde betrachten sie doch die Propheten im Lichte der in Christus erfüllten Typik. (Die Stelle aus Athenagoras S. 20 oben ist nicht ganz richtig übersetzt.) Die Apostelakten zeigen ein erhöhtes Interesse an der Persönlichkeit der Apostel, was die bildl. Darstellung förderte; jedoch werden Darstellungen Gottes und Christi weiter abgelehnt. Irenaeus und Tertullian sollen nach E. bilderfeindlich sein; jedoch ist bei I. der Beweis auf unrichtigen dogmengeschichtl. Voraussetzungen aufgebaut, und auch die gehässige Äußerung T.s *de pudic.* 10 darf nicht überschätzt werden. Der Gleichklang zwischen der Bildwelt der röm. Katakomben und einigen Äußerungen bei I. und T. erklärt sich „aus dem gleichen Bedürfnis und der gleichen Grundeinstellung“ (S. 33); woher also die Feindschaft? zumal wenn die Bilder nicht in erster Linie, wie E. meint, geschichtlich, sondern allegorisch (als „figürliche Bilder“, wie T. von der literarischen Darstellung sagt) genommen werden. — Der Kanon 36 von Elvira

richtet sich nach E.s i. a. richtiger Interpretation gegen religiöse Malerei auf Kirchenwänden; jedoch möchte ich den Ton auf *in parietibus* legen, nicht im Sinne einer von E. mit Recht abgelehnten Spezifizierung, sondern einer Begründung: Was in der Ecclesia kultisch verehrt wird, soll nicht auf der (materiellen) Wand in (materiellen) Farben sichtbar sein (damit nicht etwa der Kult und die Anbetung von dem geistigen Gott auf die materiellen Abbilder abgelenkt werde). Der Kanon würde dann nur gegen Kultbilder, nicht gegen jede religiöse Kunst, gerichtet sein (d. h. letztere überhaupt nicht berücksichtigen), nicht im Sinne einer bewußten Ablehnung christlicher Kultbilder (die es noch gar nicht gab), sondern in dem der Vorbeugung. — Aus Clemens Alex. liest E. Dinge heraus, die nicht in seinen Worten stehen; ähnlich aus Origenes. Ihre Ablehnung richtet sich gegen die Idole. Wenn S. 46 behauptet wird, zwischen der pneumatischen Schriftbetrachtung und der der Bildwelt zugrundeliegenden gedanklichen Einstellung bestehe kein innerer oder äußerer Zusammenhang, so gilt das nicht für die symbolische Kunst. — Eusebios von Kais. ist ein Gegner der personhaften Darstellung Christi, aber nicht der symbolischen. — Bei Epiphanius treffen wir auf den ersten prinzipiellen Kampf gegen die Bilder, die am Ausgang des 4. Jh. fester Bestandteil des kirchl. Lebens geworden waren; er bekämpft sie, weil es auf das Sinnliche nicht ankomme, nur auf den Geist, und beruft sich auf die urchristl. Tradition. — Von den Kappadokern nennt Basileios die Bilderverehrung eine *ἀσυνετία*, lobt aber die bildl. Darstellung zu praktischen Zwecken. Gregor Naz. ist gegen die heidn. Bilderverehrung und bietet sonst nichts Sicheres. Gregor Nyss. lobt christl. Martyriumbilder. Es bestehen also hier keine relig. oder theolog. Schwierigkeiten für die Anerkennung der Bilder, die aus pädagog. Gründen sogar befördert werden. Die Darlegung S. 66f. ist nicht klar. Gregor Nyss. betont den Unterschied der beiden Naturen in Christus, *ὅς τις ἄν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται ἐξάτερον*, aber auch ihre Einheit. Die Möglichkeit der Darstellung ergibt sich nicht aus der „relativen Selbständigkeit“ der menschlichen Natur, sondern aus der wahren Menschheit, so daß also der angebliche Widerspruch zu Gregor Naz. nicht besteht. — Asterios bezeugt einen starken, verflachten Bildergebrauch, keine Bilderverehrung. — Der Übergang zu dieser zeigt sich bei Chrysostomos. — Ein neues Motiv bei Nilos: Erbauung der Analphabeten. — Prudentius ist für die Bilder, und Hieronymus sagt: *Non reprehendo, non abnuo*. — Paulinus v. Nola bringt neben den Bildern aus dem A. und N. T. in den Apsiden symbolische Darstellungen dogmatisch-lehrhafter Art an. Schließlich Augustin erkennt den Wert der Bilder an, fürchtet aber, daß die Sinne zu sehr gefesselt werden. Seine Stellung ist „lediglich durch seine psychologische Einstellung bestimmt“, ein „Spiegelbild des nie zu Ende geführten Ringens zwischen dem Christen und dem Neuplatoniker in Augustin, und zwar in dem Neuplatoniker selbst wieder zwischen der geistig-spirituellen und der realistisch gebundenen Richtung“ (S. 94).

Mag auch im einzelnen in den Ausführungen E.s vieles konstruiert sein, so ist es ihm doch gelungen zu beweisen, daß das Urchristentum keineswegs schlechthin „bilderfreundlich“ war, daß die Bilderfrage vielmehr eine recht mannigfaltige und nie endgültige Lösung fand. Daß das Eindringen der Bilder nur ein „Produkt der Ethnisierung“ sei, kann ich allerdings nicht zugeben. Eine absolute Ablehnung ist außer bei dem fanatischen Epiphanius nicht zu belegen. Der Kampf gegen die Idololatrie und der pneumatische Charakter des Urchristentums waren zunächst den Bildern nicht günstig; aber als sich allmählich eine Kunst bildete, die aus dem neuen Geiste hervorging, hat sich der Übergang doch wie von selbst vollzogen, so daß man von 2 getrennten Fronten der „Bildergegner“ und „Bilderfreunde“ eigentlich nicht reden kann. Dieselben Väter, die die Idole bekämpften und die pneumatische Auffassung des Christentums lehren, gestatten doch Bilder, wo sie zur Erbauung und Belehrung dienen. Daß der Sieg der Bilder der allmählich erwachenden mehr geschichtlichen Betrachtungsweise verdankt werde, scheint mir auch nicht in

jeder Weise richtig. Gewiß hat seit dem 4. Jh. eine mehr geschichtliche Auffassung der Heilsoökonomie auch die Kunst beeinflußt; aber schon vorher bestand eine hohe symbolische Kunst, die auch später noch nachwirkte. Überhaupt hätte E. die Liturgie mit ihrer reichen Symbolik als Mutterboden christlich-symbolischer Kunst mehr berücksichtigen müssen. Die symbolischen Riten der christl. Mysterien waren wie geschaffen dazu, eine symbolische Kunst in der Kirche zu wecken. Auch die personenhaften oder geschichtl. Darstellungen behielten im christl. Altertum immer etwas von der Größe der symbolischen Kunst. Durch die Beziehung zur Liturgie wäre es wohl auch zu erklären, daß die altchristl. Kunst immer etwas von dem im heidn. Sinne abgelehnten Realismus behielt, weil sie ja Symbol (im antiken Sinne, der den Realismus nicht ausschließt) war. Mit der bildenden Kunst ging es also ähnlich wie mit der Musik (vgl. dazu Nr. 198), die auch in der antiken Form als götzendienerisch abgelehnt wurde, aber aus dem neuen Pneuma eine Auferstehung erlebte. — Vgl. die Bespr. von H. v. Campenhausen, Th. Litzg. 1931, 468 f. [232]

H. Lothar, *Der Pfau in der altchristlichen Kunst* (Stud. über christl. Denkmäler hg. von Joh. Ficker Heft 18. Leipzig 1929). Die sehr sorgsame Untersuchung stellt als methodisch richtigen Weg hin, zunächst zu ergründen, ob und in welchem Zusammenhang Motive sich bereits in der außerchristl. profanen oder relig. Kunst finden und ob sie hier schon eine symbol. Bedeutung haben; dann zu fragen, ob dieser symbol. Gebrauch derart war, daß die altchristl. Maler ihn unbedenklich übernehmen konnten, oder ob die Symbolik schon so verblaßt war, daß das Motiv als harmloses Ornament dienen konnte; ferner die Bilder im Rahmen der gesamten Katakombenkunst zu betrachten, um festzustellen, ob sie mit der Zeit verschwinden oder eine geringere oder größere Bedeutung gewinnen, oder ob ursprünglich dekorativ verwertete Objekte später zur Symbolisierung herangezogen werden. Das Urteil kann nur auf Grund einer genauen Kenntnis des Glaubens und Lebens der alten Kirche gefällt werden. Unter den Vögeln, die als Motive dienen, sind Taube und Pfau die auserwählten. Für den Pfau gibt es keine bibl. Anknüpfung; er wirkt aber sehr dekorativ, so daß man ihm nur aus dringenden Gründen eine mehr als ornamentale Bedeutung geben wird. L. bespricht die bisherigen Deutungen und lehnt die Ableitung aus der Apotheosensymbolik ab; denn sonst müßte der Adler neben dem erst seit der Mitte des 2. Jh. n. Chr. für die Kaiserin verwandten Pfau stehen. — In Indien ist der Pf. Sonnenvogel. Auf Samos hat er Beziehung zu Hera, was vielleicht aus syr.-phoinik. Kult der Naturgöttin stammt. In Rom war er der Iuno geweiht. Seit der Mitte des 2. Jh. dient er bei der Apotheose der Kaiserin, was sich daraus erklärt, daß der Adler, der als oriental. Sonnenvogel den verst. Kaiser zu den Göttern trägt, mit dem Adler des Iuppiter verbunden wurde, worauf der Pf. als Vogel der Iuno für die Kaiserin der Träger wurde (daneben kommt auch der Adler vor). Diese Symbolik wurde auf Private übertragen. Aber schon vorher ist der Pf. in der Kunst des Wohnhauses und in sepulkraler Kunst beliebt, u. zw. ornamental, aber auch in Beziehung zum Totenkult (in jüd. Katak. nur ornamental). In altchristl. Kunst ist er zunächst rein dekorativ; die Zusammenstellung mit Jahreszeitenbildern weist auf eine allerdings fragliche Symbolik. In den Darstellungen des Paradieses findet er sich, weil er zu den Prachtstücken des Parkes gehörte; er kann auch allein das Paradies darstellen. Auch auf ravenatischen Sarkophagen Paradiesessymbolik mit Pf. Wenn er auf ägypt. Grabstelen des 5. u. ff. Jh. steht, möchte L. nicht mehr mit Symbolik rechnen, auch nicht bei dem Adler. In Mosaiken findet sich auch noch das Paradiesesbild; der Pf. wird immer mehr rein ornamental. — Vgl. die Bespr. von Fr. Sühling, Theol. Rev. 30 (1931) 30—34. [233]

Fr. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum* (Röm. Qu.-schr. 24. Suppl.-heft. Freiburg i. Br. 1930). Die aus der Schule Fr. J. Dölgers hervorgegangene Arbeit behandelt unter ausgedehnter Heranziehung des lite-

rarischen und archäolog. Materials eins der schönsten und bedeutungsvollsten sowie verbreitetsten Symbole des christl. Altertums und die dahinter stehenden Ideen. Dabei kommen naturgemäß sehr viele liturgiegeschichtl. Fragen zur Sprache. Die religionsgeschichtl. Seite mußte, wie S. S. VIII sagt, „wegen der Fülle des Stoffes . . . fast gänzlich unberücksichtigt bleiben“. Jedoch wird auch sie mehrfach gestreift. Wir geben einen kurzen Überblick über den Inhalt, wobei wir das Liturgiegeschichtliche bes. hervorheben.

I. *Die Taube als Sinnbild des Heiligen Geistes* geht von einer Tatsache aus, die uns gleich den engen Zusammenhang des Symbols mit der Liturgie zeigt, dem für den Anfang des 6. Jh. bezeugten Brauch, in Antiocheia über den Taufbrunnen und den Altären goldene und silberne T. als Sinnbilder des Hl. Geistes aufzuhängen. Die T. des Hl. Geistes begegnet auf nt. Boden zuerst bei der Taufe Jesu. Deren älteste Darstellung zeigt genau nach dem Evang., wie beim Heraussteigen Jesu der Geist in T.-gestalt herabkommt. Die zweitälteste gibt den Täufling (Christus) als Kind; der Täufer legt ihm die Rechte auf; die T. fliegt herbei. Im 3. Jh. zum erstenmal die uns geläufige Darstellung: Die T. kommt während der Taufhandlung im Stoßflug auf den Täufling herab. Nach den Vätern ist die Jordant. ein Zeichen, u. zw. speziell ein Zeugnis für die Gottheit des Messias. S. beruft sich dafür auf Gregor Naz., *or.* 39, 16 (PG 36, 353 B): *καὶ τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ τὴν θεότητα τῷ γὰρ ὁμοίῳ προστρέχει . . . καὶ ὡς περισσότερά, τιμῇ γὰρ τὸ σῶμα, ἐπεὶ καὶ τοῦτο τῇ θεώσει θεός, σωματικῶς ὁρωμένη.* Er schließt daraus: „Darum (weil die Person des Hl. Geistes göttlichen Wesens ist) nimmt ihr Sinnbild, die T., auch in etwa teil an ihrer Gottheit. Dadurch wird die T. zu einem Gottesvogel.“ Gregor habe vermutlich in der Erscheinung des Geistes als Vogel ein Zeugnis für die Gottheit Jesu gesehen, auch deshalb, weil der Vogel den Heiden als Erscheinungsform der Gottheit gegolten habe. Jedoch bezeugt der von S. angeführte Text aus Tertullian nur, daß die Heiden auch Götter in Vogelgestalt hatten; und Gregor sagt ausdrücklich, daß das Erscheinen des göttlichen Geistes die Gottheit Jesu bezeugt habe und daß er, um den Leib zu ehren, in leiblicher Gestalt erschienen sei. Nicht der Vogel ist also ein Gotteszeichen, sondern der Geist erhebt den Vogel zu höherer Würde. Auch bei Kyrill Alex. (S. 16 Anm. 17 bei S.) bedeutet der Vogel die Gottheit nicht aus sich, sondern *ὡς ἐξ οὐρανῶν καὶ ἄνωθεν*. IV Esra 5, 26 beweist auch nichts für einen „Gottesvogel“. Wenn im syr. Hierapolis ein Götterbild eine goldene T. auf dem Kopfe trug, so kann man daraus noch nicht „folgern, daß im syrischen Kulte von Hierapolis die T. ein ausgesprochenes Symbol der Gottheit war“ (S. 16 f.). Erst recht konnte nicht deshalb die Erscheinung der T. über oder auf Jesus für die Juden das Zeichen einer „Epiphanie der Gottheit“ sein. — Das Sitzen der T. auf dem Haupte Jesu ist, wie S. mit Recht bemerkt, im Evang. nicht bezeugt, konnte aber wohl leicht aus Stellen wie Joh. 1, 32 f. *το πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περισσότερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* und *καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν* erschlossen werden, bes. wenn man an Is. 11, 1 *requiescet super eum spiritus Domini* dachte. Die Noet., deren Ölzw. S. als „Zeichen froher Hoffnung“ deutet — die altchristl. Erklärung spricht aber viel mehr von dem Friedenszeichen — wird im Zusammenhang der Typik der Sintflut als Taufe zum Symbol des Hl. Geistes. Bei der Darstellung von Mariä Verkündigung erscheint die T. = Logos, nach dem Nicaenoconst. = Hl. Geist. Seit dem Ende des 6. Jh. ist die T. auf Pfingstbildern das Symbol des Hl. Geistes. Bei der Bischofswahl tritt sie als Sinnbild der Inspiration auf, ebenso auf der bischöfl. Cathedra als Zeichen des Lehramtes; über dem Thron mit den hl. Schriften fliegt die T., um die Inspiration der hl. Bücher anzudeuten.

II. *Die T. als Sinnbild des Christus-Logos* war dem christlichen Altertum ganz geläufig, während sie heute unbekannt ist; ja die Christust. ist älter als die Geistt. Das erklärt sich daraus, daß bis ins 4. Jh. Logos = Pneuma war; erst im 4. Jh. unterschied die Theologie genauer den Bereich der zweiten und dritten göttlichen

Person. In den *Acta s. Marinae* (ed. Usener 1886) S. 38 erscheint das Pneuma Christi im Taufwasser als T. In der Gnosis ist die T. = Christus, der bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabkommt; so schon bei Kerinth und den Ebioniten. Wenn S. S. 70—73 diese Anschauung auch in den Sibyllinen finden will, scheint mir das nicht erwiesen; wohl aber ist auch dort T. = Logos. Die S. 74 gegebene Erklärung von Tatian, *or. ad Graec.* 13 und demgemäß der Lehre des Basileides stimmt nicht; der „Diener“ des *πεπονθώς θεός* ist bei Tatian doch wohl die dritte Person. Einen eigenen § 10 widmet S. der T. in der eucharistischen Logosepiklese, irrt aber, weil er nicht klar zwischen der älteren eigentlichen Epiklese des Gottesnamens und der späteren „Epiklese“ unterscheidet, wie ich es Jb. 3 S. 100 ff. und Jb. 4 S. 169 ff. getan habe. Trotz der Darlegungen Fr. J. Dölgers im *IXΘYC* I (1910) 68 ff. und II (1922) 497—501, auf die S. sich beruft, ist keine Logosepiklese d. h. eine Bitte an den Logos, die Elemente zu wandeln, vor dem 4. Jh. bezeugt; auch Irenaios, der die Wirkung des Logos auf die eucharist. Elemente erwähnt (*adu. haer.* V 2, 3 *τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γερονὸς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*) kennt keine Logosepiklese (vgl. IV 18, 5 *ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβάνομενος τὴν ἐπικλήσιν τοῦ θεοῦ* [nicht *λόγον*!]); erst recht nicht Justinus Martyr, dessen Text I. Apol. 66 philologisch nur von einem „Gebetslogos“ erklärt werden kann, der mit der Eucharistia d. h. dem Meßkanon identisch ist; vgl. meine ausführliche Darlegung im „Katholik“ 1914 S. 332 ff. (ebda 336 A. 1 über Irenaios). In den Thomasakten kann man wohl die Anrufung „Komm, heilige Taube“ eine Epiklese nennen, aber doch nicht eine „Epiklese“ im technischen Sinne; denn die T. (= Logos) wird nicht herbeigerufen, um die Elemente zu wandeln, sondern um zu *κοινωνεῖν ἐν τῇ ἐνχαριστίᾳ καὶ τῇ ἀγάπῃ*. Anders ist es bei Jakob v. Batnā, wo die T. = Logos die Wandlung der Elemente bewirkt; hier sind wir aber auch am Anfang des 6. Jh., und erstaunlich ist hier nur das Fortleben der Lehre vom Logos als dem die Wandlung Wirkenden. Ein Bild in der Katakomben des hl. Hermes zu Rom, wo hinter dem die Brotvermehrung durch einen Stab wirkenden Christus auf einem hohen Untersatz eine T. steht, möchte S. vermuthungsweise auf die Wandlung durch die eucharistische Epiklese deuten; richtiger wäre es, von der Wandlung durch den Logos oder das Pneuma zu sprechen, die damals schon bekannt war, aber nicht von einer formellen „Epiklese“. Weshalb nennt S. hier nicht die Herbeirufung des Hl. Geistes in der Eucharistia der *Apost. Überlieferung* Hippolyts p. 107 Hauler: *Et petimus, ut mittas spiritum tuum in oblationem sanctae ecclesiae*, die zwar keine „Epiklese“ ist, aber ihr doch wohl den Weg geebnet hat? — Wenn im 6. Jh. in der griech. und lat. Kirche über dem Altare goldene oder silberne T. aufgehängt wurden, sollte das wohl die Wirkung des Hl. Geistes bei der Eucharistiefeier symbolisieren, und von dort aus läßt sich auch die Benutzung von T. als eucharist. Gefäße verstehen, die wahrscheinlich erst im 8. Jh. bezeugt ist.

III. *Die T. als Sinnbild der Kirche und der Gläubigen.* Da im Hohenlied die Braut als T. angeredet wird, geht dieses Symbol auf die Kirche über, zuerst bei Origenes. [Zu der Erklärung von Tertullian, *adu. Valent.* 2, wo vom Kirchenbau keine Rede ist s. oben zu Dölger Nr. 197.] Die Glieder der Kirche sind auch T., bes. die pneumatischen Stände, in erster Linie die Jungfrauen.

IV. *Die T. als Seelensymbol.* Seit Origenes ist die T. auch Sinnbild der einzelnen Seele, wegen des Erfülltseins mit dem Pneuma. In der Kunst ist sie zuweilen auch Symbol der Seligkeit, weil erst die Seele im Jenseits ganz T., d. h. pneumatisch, ist. Die T. picken dann an Früchten oder trinken aus einem Gefäß. Die Seelent. erscheint oft in der Legendenliteratur; in den Polykarpakten ist sie eine Interpolation des Pionios um 350. — Die Taufe als das Bad der Wiedergeburt wird im Altertum aufgefaßt entweder als Wirkung der dritten göttl. Person oder des Logos; je nachdem ist die auf den Täufling herabkommende und ihn zur T. machende T. zu deuten; durch den Hl. Geist wird die Seele selbst zum *spiritus*

sanctus. [S. 133 ist in der Ambrosiusstelle *De myst.* VII 42 in dem Satz: *Signavit te Deus pater, confirmavit te Christus dominus, et dedit pignus spiritus in cordibus tuis* im 3. Teile *spiritus* als Nominativ und Subjekt zu nehmen. — Die S. 154 erwähnte *πύρρως τῆς ψυχῆς* hat mit der T. nichts zu tun, sondern ist aus Platon zu erklären; vgl. Justin M., der als Platoniker *Dial. c. Tryph.* 2 erklärt: *ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν.*] — Die Annahme, daß die T. als Seelensymbol rein christl. Ursprungs sei, wäre „weit gefehlt. Die Erklärung eines Symboles kann von seiner Entstehung sehr verschieden sein“. Erst aus dem antiken Seelenvogelglauben wird das christl. Seelensymbol voll verständlich; das Christentum überwand aber jenen durch seine auf die Bibel gestützte Symbolik. Nach griech. Philosophie und oriental. Glauben sind Sonne und Seele substantiell verwandt. Die Seele erhebt sich wie ein Vogel zur Sonne empor. Die Sonne selbst ist ein Vogel, bes. Adler (in Ägypten Falke). Sonne = Leben, daher Vogel = Leben. Vom Sonnenvogel ist die Lebenssymbolik auf den Vogel schlechthin übergegangen, so wohl auf assyr. Siegelzylindern. Die Folgerung S.s (S. 171): „Wird die Sonne als Vogel gedacht, so mußte auch der Vogel zum Lebenssinnbild werden“ scheint mir jedoch ohne Beweiskraft zu sein. In den ägypt. Totenbuchtexten, die S. anführt, ist nicht der Vogel an sich gemeint, sondern der vogelartig dargestellte Sonnengott. Wenn dieser durch Attribute, die aus dem Vogelreich genommen sind, nach gewissen Seiten hin charakterisiert wird, kann man noch nicht sagen, daß der Vogel alle Würden und Kräfte des Sonnengottes mitüberkommt. „Von hier aus“, so scheint es S. (S. 173), „wird es auch erst verständlich, warum so viele Vögel den Göttern heilig sind und die Götter so vielfach als Vögel gedacht werden. Sie sind die 'Lebendigen' im eigentlichen Sinne... Aus demselben Grunde ist der Vogel als Lebenssinnbild ihnen heilig und geweiht. Und eben wegen dieser Bewertung wird der Vogel zum Göttersymbol... Ist der Vogel Sinnbild des Lebens, so ist es eine vernunftgemäße Entwicklung, wenn auch die Seele des Menschen als Vogel gedacht wurde. Die Seele ist ja das Lebensprinzip des Menschen...“ Die Voraussetzung dieser Gedankenführung, daß nämlich der Vogel als solcher Lebenssymbol ist, scheint mir nicht bewiesen, abgesehen davon, daß hier also der Vogel an sich Sinnbild des Lebens ist und deshalb die Götter darstellen kann, während eben noch der Sonnengott dem Vogel die Lebenssymbolik übertrug. Mir scheint vielmehr der Vogel Symbol des Göttlichen (nicht des Lebens) zu werden wegen seines Fliegens im Lufthimmel (also im Bereiche der bewegten Luft, des „Pneumas“), seines plötzlichen Erscheinens und Verschwindens; man vgl. den von S. (S. 174) zitierten ägypt. Text: „Er geht zum Himmel wie die Falken, und seine Federn sind wie die der Gänse, er stürzt zum Himmel wie der Kranich, er küßt den Himmel wie der Falke... So fliegt er von euch fort, ihr Menschen: er ist nicht mehr auf Erden, er ist am Himmel, bei seinen Brüdern, den Göttern, wo ihm die Himmelskönigin ihre Hände reicht. Aufsteigt er zu dir, o Re, mit einem Falkenkopf und Gänseflügeln... Er bewegt die Arme als Gans und schlägt die Flügel als Vogel. Es fliegt, wer da fliegt, ihr Menschenkinder, und dieser fliegt fort von euch.“ Diese von dem Verstorbenen gesprochenen Worte zeigen deutlich, daß die Seele als Vogel gedacht ist wegen ihres Fliegens empor zu den Göttern, die ihrerseits im „Himmel“ wohnen. Vgl. auch Gregor. M. in *evang. hom.* 29. 10 (bei S. S. 179 Anm. 111): *Avis enim recte appellatus est Dominus, quia corpus carneum ad aethera libravit*. Der Vogel ist aus diesen Gründen, nicht als Lebenssymbol, leicht als Sinnbild zu verwerten sowohl für die „droben“ wohnenden Götter wie für die zu den Göttern entsehbende Seele. [Vgl. auch O. Weinreich in der Philol. Wschr. 1930 Sp. 1217 f.: „man denkt sich die Seele auch als Vogel, als flatterndes Tier, weil im Lebenden etwas da war, was nachher weg ist, etwas, was wie der Hauch verschwebt und verflattert.“] Wenn der Osirisvogel das Leben bezeichnet, so ist das kein Beweis für die Gleichung: Vogel = Lebenssymbol: Osiris trägt vielmehr das Lebenskrenz

als unterweltliche Sonne. Auch der Phönix scheint mir nicht zunächst „das Leben schlechthin“ zu bezeichnen; er ist vielmehr die immer neugeborene Sonne und durch seine regelmäßige Wiederkehr das Symbol der *perpetuitas* und *reparatio temporum*. — Auch die folgenden Ausführungen über „Sonne und Seele bzw. Sonnenvogel und Seelenvogel“ als „Grundlage für die Herübernahme des antiken Seelenvogels als Seelensymbol ins Christentum“ scheinen mir unklar. Auch im Christentum stehe eine Sonne im Mittelpunkt; Christus, der als untergehende Sonne in den Hades hinab und als neue Sonne von den Toten aufstehe; daher seine enge Beziehung zur abgeschiedenen Seele, aber doch nicht als Vogel! Wenn bei Gregor d. Gr. Christus einmal „Vogel“ genannt wird, so geschieht das aus einem ganz andern Grunde und nur gelegentlich und hat mit der nur zufällig gleich danach genannten Sonnensymbolik nichts zu tun. Bei Prokop von Gaza wird in der Auslegung eines Bibeltextes der Wert gar nicht auf das Wort „Vogel“ gelegt, sondern auf den Begriff „von ferne her“. Die Gleichung: Christus = Sonne ist alt (daher auch Chr. = Phönix), aber nicht die: Chr. = Sonnenvogel. Die Stellen S. 180 f. beweisen dafür nichts. — Der § 19 behandelt die T. als Tugend-vorbild (Einfalt, Liebe, Keuschheit, Sanftmut); Gegenteil ist der Rabe.

V. *Archäologische Exkurse zum T. symbol.* T.- und Lichterscheinung verbinden sich bei der Taufe Jesu und der Gläubigen. T. und Licht sind verwandt. Auf Bildern geht von der T. Licht aus. — T. und Kreuz. Wenn eine T. auf dem Kreuz, so ist die T. = Christus (Logos). Später auch = Hl. Geist. Wo mehrere T., = Seelen. 12 T. = Apostel. — T. mit dem Ölzweig. Sie stammt aus der Noerzählung und wird zum Friedenssymbol, weil sie den Ölzweig, das Zeichen des Friedens trägt; sie wird dann auch selbst, ohne den Ölzweig, zum Friedenssymbol, bes. des durch die Taufe erlangten Friedens. Die Noebilder mit den den Ölzweig tragenden T. wurden bes. in der Sepulkralkunst verwandt zum Zeichen des ewigen Friedens. Wenn die Noetaube auf dem Bilde der Jünglinge im Feuerofen erscheint oder in Jonas- und Danielszenen, ist sie Friedenssymbol. — Die T. auf dem Lebensschiff ist die Seele in der Seligkeit. — T. mit Kranz ist Siegeszeichen. — Ein letzter, gegen H. Dütschke, *Ravennatische Studien* (1909) gerichteter § behandelt die T. als Haus- und Spielvogel (nicht als Seelendarstellung) auf sepulkralen Denkmälern (zuerst erschienen Röm. Qu.-schr. 36 [1928] 149—184).

Wenn wir auch in einzelnen Punkten eine etwas verschiedene Deutung vertreten zu müssen glaubten, und wenn auch die Disposition bes. bei der Symbolik des Logos und des Hl. Geistes nicht immer ganz klar ist, müssen wir doch dem Verf. für seine sehr gediegene und anregungsreiche Behandlung dieses sinnvollen Symbols sehr dankbar sein. [234]

H. Schrade, *Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi* (Vorträge der Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl. Vorträge 1928—1929 über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele [Leipzig-Berlin 1930] 66—190). Die sehr anregenden, aber auch oft hypothetischen Untersuchungen zeigen den Weg, „den die Jenseitsphantasie seit der späteren Antike in den Darstellungen der Himmelfahrt ging“, und bezeichnen „die Brennpunkte der Auseinandersetzung zwischen antiker und mittelalterlicher Einbildungskraft“. Diese Auseinandersetzung des MA mit den Motiven, die in der Spätantike die Apotheose darstellten, ist nicht eine bloß ästhetische Wandlung, sondern sie spiegelt den Wechsel der religiösen Vorstellungen (in West und Ost). Naturgemäß kommen Fragen der Liturgie häufig zu Wort, nicht nur ihrer Formen, sondern ihrer inneren Haltung, da die Darstellung der Himmelfahrt das Dasein des Herrn in der Kirche je nach der verschiedenen geistigen Stellung symbolisiert. — S. 108 f. wird die *dextrarum iunctio* als Ausdruck der Epiphanie der Gottheit im König gedeutet. S. 114: Die Hand als Symbol der Macht. Wer die Hand des Himmlichen ergreift, wird göttlich. S. 127: Enger Zusammenhang von Himmelfahrt und Pfingsten nach der Trennung der Feste, auch

in der Kunst. S. 149: Ps. 23 in der Himmelfahrtsliturgie. S. 156 f.: Maria als Personifikation der Kirche, in Orantenstellung [ob jedoch die Haltung der Arme vor der Brust, mit nach vorne geöffneten Handflächen, „die Zuwendung zum Gläubigen“ ausdrückt, scheint mir fraglich]. Die Kirche ist Bürgin der sakramentalen Gegenwart Gottes in der Welt. S. 174: Astrale Epiphanie Christi an Epiphanie, Himmelfahrt, Pfingsten. S. 176: Der zum Himmel Gefahrene hält in der Linken die Hostie; dazu Guerricus (PL 185, 155): Christus bleibt bei den Menschen *virtute sacramenti*. Vgl. auch S. 189. Zu S. 179: Der Text des Rabanus Maurus stammt tatsächlich aus Gregor M., *hom. in ev.* 29. S. 182: Das Kreuz bei der Himmelfahrt, dafür auch Orantenstellung. [235]


E. v. Dobschütz, *Der Apostel Paulus. I. Seine weltgeschichtliche Bedeutung. Mit 21 Abb. II. Seine Stellung in der Kunst. Mit 35 Abb. und einem Titelbild* (Halle a. d. Saale 1926 u. 1928). Der I. Bd. zeichnet mit großer und besonnener Gelehrsamkeit ein Bild der Persönlichkeit des hl. Paulus; der II. gibt einen vortrefflichen Überblick über die Entwicklung der Darstellung des Apostels und seines Lebens in der Kunst, wobei in den reichen Anmerkungen wertvollstes Material angehäuft wird. Naturgemäß kommen liturgiegeschichtl. Fragen öfters zur Sprache, zumal da liturg. Tatsachen auf die künstlerische Darstellung Einfluß gewannen, wie z. B. die mit Petrus gemeinsame Festfeier (II 4; dazu S. 47 Anm. 22; S. 48 Anm. 25; S. 49 f.). S. 52: Die Kirche zwischen den beiden Aposteln. S. 17 der die Kunst stark bestimmende Zyklus der 12 Feste. S. 71 Anm. 50 interessante Bemerkung über den Wandel in der Darstellung des Lebens Jesu. Usw. [236]

J. P. Kirsch, *Die Grabstätten der römischen Märtyrer und ihre Stellung im liturgischen Märtyrerkultus* (Röm. Qu.-schr. 38 [1930] 107—131). Beleuchtet die Entwicklung des Märtyrerkultes im Anschluß an die Märtyrergräber durch Untersuchung einiger Einzelheiten. Seit Ende des 2. Jh. nahm die Jahrgedächtnisfeier der Märtyrer einen von der Erinnerung an die andern verstorbenen Christen verschiedenen Charakter an. Die Feier bekam durch eigene Gebete und Lesungen einen eigenen Inhalt; sie wurde ein Fest der Gemeinde unter Leitung des Bischofs; sie wurde regelmäßig wiederholt und damit ein Teil des Kirchenjahres. [Über den inneren Gehalt der Märtyrerfeste als Ausstrahlungen des Christismysteriums s. Jb. 2 S. 18 ff.] Mittelpunkt des Kultes war das Grab. Seit dem 4. Jh. wurden große Basiliken über den Gräbern errichtet und der Altar in möglich enge Verbindung mit dem Grabe gebracht. Auch an andern Orten wurden den Märtyrern Kirchen errichtet und darin Reliquien von ihnen (*benedictiones, sanctuaria*) hinterlegt, d. h. nicht Teile ihres Leibes, sondern materielle Andenken. Naturgemäß wurde auch in diesen Kirchen das Jahrgedächtnis gefeiert, und so wurden viele röm. Märtyrer im ganzen Abendland verehrt. Für den röm. Festkalender trat so neben die Stationskirchen der Stadt eine zweite Reihe von Stationskirchen außerhalb der Mauern. K. gibt dann eine Übersicht über die Ausgestaltung der röm. Märtyrergräber, durch die ihre Stellung im Kulte deutlich hervortritt. „Für die ursprüngliche Idee, die Anfänge und die älteste Entwicklung der Chorkrypta ergibt sich hier grundlegendes Material.“ [237]

F. Hendrichs SJ, *Het Christelijk getuigenis der Catacomben* (s' Hertogenbosch o. J. [1927]). Der Vf. schildert mit Wärme den Inhalt der Katakombenkunst als Bezeugung der christlichen Lehre und schließt sich dabei guten Autoren an, berücksichtigt aber zu wenig die neuesten Forschungen, so daß viele Deutungen wissenschaftlich unhaltbar erscheinen, was auch bei einem „volksboek“ bedauerlich ist. Auch wäre es geraten, in der Symbolsprache der alten Christen nicht bloß das Dogma, sondern in erster Linie das Mysterium hervorzuheben. Die Übersetzungen und Erklärungen bedürften auch im einzelnen mancher Berichtigung. So ist z. B. auf der Abb. 55 deutlich zu lesen: *ΜΟΥΣΗΣ ΖΩΝ ΕΠΟΙΗΣΕΝ ΑΥΤΩ ΚΑΙ ΤΗ ΓΥΝΑΙΚΙ*, d. h. *Μωσής ζών ἐποίησεν αὐτῷ καὶ τῇ γυναίκι*; H. aber schreibt: „Mozes heeft dit bij zijn leven gemaakt voor Attica, zijn huisvrouw!“ S. 124 f.: Auf

dem Stein steht nichts vom Begrabensein „in Christus“ und „im Frieden“, sondern *ΕΙΣ ΑΓΑΠΗΝ*. S. 138: *ΙΧΘΥΣ* ist nicht in den Text hineinzuziehen. S. 190: Das Bild des Guten Hirten hat mit Petrus nichts zu tun. S. 236: Inwiefern erinnert das Wort *refrigerium* an „brandende, schroeiende pijnen“? Doch eher an das Gegenteil! S. 260 f. sind historisch nicht zu halten. Usw. Das Buch enthält viele gute, z. T. seltene Abb. [238]

E. Bock u. R. Goebel, *Die Katakomben. Bilder von den Mysterien des Urchristentums* (Stuttgart 1930). Die Herausgeber, die der Christengemeinschaft Fr. Rittelmeyers angehören, haben einen tiefen Sinn für die Mysteriensymbolik der urchristlichen Kunst, die sie freilich dann in ihrem Sinn deuten, wobei zuweilen die wissenschaftl. Genauigkeit leidet. Sehr richtig heißt es aber S. 6: „Unsere Zeit, immer noch im erdrückenden Banne des Materialismus, spricht viel von Geist, versteht darunter aber nichts als die blassen Abstraktionen des Kopfdenkens. Für die Urchristenheit war der Geist eine unendliche Welt, ein aufgetaner Himmel, ein das irdische Sein tausendfältig durchdringendes, übersinnliches Sein, ein Schoß göttlicher Offenbarungen.“ „Die Quelle der urchristlichen Glaubens- und Opferkraft war das Sakrament... Nur mit der sakramentalen Welt des Urchristentums kann die urchristliche Seelenstärke und Weltüberwindungskraft aus dem Grabe der Katakomben emporsteigen.“ Ferner S. 20: „Der heutige Mensch fragt einem Symbol gegenüber: Was bedeutet es? Ihn interessiert nur der dünne intellektuelle Gedankengehalt des Zeichens. Es bleibt vom Symbol nur die Allegorie übrig. Das urchristliche Zeitalter war noch von Abstraktionen und Intellektualismen frei. Da sprach das Symbol unmittelbar als Bild zum Gefühl: es erweckte in der Seele des Anschauenden ein ganz bestimmtes Gefühl, es arbeitete an der Seele des Menschen.“ Leider wird die Anwendung des richtigen Grundgefühls dadurch getrübt, daß anthroposophische Gedankengänge in die Bilder der K. hineingetragen werden, die doch nur aus dem übernatürlichen Christumysterium erklärt werden können. 56 gute, z. T. bunte Abb. bereichern das Buch. [239]

J. P. Kirsch, *Pittura inedite di un arcosolio del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino* (Riv. arch. crist. 7 [1930] 31–46). *Un gruppo di cripte dipinte inedite del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino* (ebda 203–234). Nur in diesem Coemeterium ist bisher die Darstellung des himml. Refrigeriums mit den Gestalten *Irene* und *Agape* gefunden. Auf einem Arcosolium ist der Verstorbene 3mal dargestellt, einmal mit einem Buche, auf dessen geöffnete Seite er hinweist; dann in der Haltung des Erstaunens, und drittens sitzend auf einer Cathedra, wobei er von einer jungen Frau einen Becher entgegennimmt, also das himml. Refrigerium genießend (vgl. Jb. 8 Nr. 199). Das Buch deutet K. auf das Evangelium oder das Buch des Lebens, die staunende Haltung auf die Freude beim Eintritt ins Paradies; dazu würde auch die darüber schwebende Friedenstaube passen (2. Hälfte des 3. Jh.). — In einem Cubiculum sind die Heilung der Blutflüssigen (zwischen 2 Pfauen), die Unterredung am Jakobsbrunnen und die Heilung der gekrümmten Frau dargestellt (letzteres ein Unicum), darüber die Verstorb. als Orante. — Ein Graffito lautet: *NICERUS BIBAT IN*  *PRIMOSUS TE AMAT*. — Die zahlreichen weiteren Bilder enthalten die schon bekannten Motive des Guten Hirten, Jonas usw. [240]

H. Achelis, *Die Katakomben in Neapel* (Forsch. u. Fortschr. 5 [1929] 50 f.). A. bereitet in Verbindung mit E. Josi eine Veröff. der Neapler Zömaterialbilder vor, die vom 2.—9. Jh. reichen und qualitativ über den röm. stehen sollen. Wichtig seien vor allem die Neapler Christusbilder. Th. Kl. [241]

K. Liesenberg, *Der Einfluß der Liturgie auf die frühchristliche Basilika* (Neustadt a. d. Haardt 1928). Die tüchtige Freiburger Diss., die über den gewöhnlichen Rahmen einer Dr.-arbeit weit hinausgeht, hat sich die wichtige Aufgabe gestellt, den Einfluß der Liturgie auf die Chorgestaltung der basilikalischen Kult

anlagen darzulegen. Sie berichtet daher zunächst über die östl. und westl. Liturgien und mißt daran die Basiliken Syriens und Palästinas, die des Sinai, die ägypt., kleinasiat., griech., die des Balkans; zum Schluß werden die abendländ. Bauten in ihren Beziehungen zum Orient behandelt. Vielleicht hätten die Ergebnisse noch reicher und sicherer sein können, wenn die liturgiegeschichtl. Grundlage genauer ausgeführt wäre. So bleibt manches noch in den Anfängen. Jedenfalls werden aber diese Untersuchungen dazu anregen, auf dem glücklich betretenen Boden weiterzugehen. Erst die letzten Seiten des Buches bringen den so wichtigen Gesichtspunkt der gesamten geistigen Haltung einer Liturgie zur Sprache; vorher wird mehr auf die — natürlich auch sehr wichtigen — Motive des Opferganges, der Stellung des Klerus, der Lage des Altars u. dgl. hingewiesen. Ob immer der Einfluß der Liturgie wirklich in dem Maße geltend sich machte, wie L. sagt, wäre öfters genauer zu belegen. Auch müßte die Idee des liturg. Mysteriums wohl noch tiefer erfaßt werden, als es etwa S. 45 geschieht, wo das Wesen der Meßfeier in der „sich immer wiederholenden Sichtbarwerdung des Christengottes in der heiligen Speise“ gesehen wird. Möge es dem Vf. vergönnt sein, seinem wichtigen Gesichtspunkt noch tiefere und weitere Auswirkung zu geben. [242]

Joh. Quasten, *Die Leierspieler in der heidnischen und christlichen Sarkophagen* (Röm. Qu.-schr. 37 [1929] 1—13). Die Lösung liegt in den antiken Jenseitsvorstellungen, wonach Musik und Gesang die Hauptbeschäftigung der Seligen ist, was auf Geräten des Totenkultus seinen Niederschlag gefunden hat. Die himmlische Liturgie Apok. 5.8 kennt Engel als Zitherspieler. [243]

A. Mallon SJ, *Le baptistère de Sbeita* (Journ. of the Palestine Oriental Society 10 [1930] 227—229). Im Süden Palästinas, an der Straße zwischen Birseba und Qades, im heutigen Sbeita, dem bibl. Sephat (Chorma Ri. 1,17) eine Kirchenruine mit 5 Apsiden. In Wirklichkeit 3 Apsiden (und 3 Schiffe), anschließend seitlich eine Kapelle und dann abermals ein kapellenartiger Raum. M. erkannte dies als ein Baptisterion in Kreuzesform. An den entgegengesetzten Seiten des Kreuzesarmes führen je 3 Stufen in die Tiefe. Vergleicht dieses B. mit dem in der byzant. Kirche von Tyrus und Konstantinopel (DACL II 435). Sbeita wurde im 7. Jh. zerstört. Das B. gehört also mindestens dem 6. Jh. an. L. D. [244]

A. M. Schneider, *Samos in frühchristlicher und byzantinischer Zeit* (Athen. Mitt. 54 [1929] 95—141) gibt einen Überblick über die Geschichte von Samos und berichtet über die 5 unlängst aufgedeckten Kapellen und Kirchen, die sämtlich dem 5. Jh. angehören. Bemerkenswert: In der Metochi-Kapelle stand ein auf 4 Säulen ruhender Altar mit halbrunder Platte und erhöhtem Rande; hinter dem Altar scheint auf einer Säule ein Lustrationsbecken gestanden zu haben. Bei der Basilika am Heraion befand sich, südlich an den Narthex anschließend, ein Baptisterium von 8,50 × 8,50 m Größe; die Piscina war mit einem Baldachin versehen. Th. Kl. [245]

United States National Museums: Bulletin 148: Collections of objects of religious ceremonial in the U. St. N. M. (Washington 1929). Der von J. M. Casanowicz aufgestellte Katalog enthält S. 24—70 die Beschreibung von Kultgegenständen der kath. und der griech. Kirchen (darunter nichts besonders Wichtiges) wie auch eine Reihe von Abb. (Tafeln 8—28). L. G. [246]

H. Lehner, *Die Ausgrabung in und bei der Münsterkirche in Bonn* (Röm. Qu.-schr. 38 [1930] 133—151). Etwa von 300 an war die Stelle des heutigen Münsters ein röm. Begräbnisplatz, der bis in fränkisch-karoling. Zeit gebraucht wurde. Die ersten Christen, die sich in Bonn ansiedelten, pflegten die Gräber ihrer Glaubensgenossen mit besonderer Liebe. An bestimmte Gräber, die als Gräber von Märtyrern der thebaischen Legion angesehen wurden, knüpfte sich früh der Heiligenkult. Über den Heiligengräbern errichtete man wohl noch im 4. Jh. eine Gedächtniskirche. — In dem Gräberfeld stand eine kleine Baulanlage etwa aus der Zeit 250—300, deren niedrige Ummauerung vielleicht eine Bank

darstellte. Innerhalb dieser Ummauerung standen 2 Würfel, von denen der eine noch eine eingemauerte Schüssel von terra sigillata und einen Standring (wohl für einen Krug) trug. Der Würfel hat seine Analogie in gewissen Opfer- und Speisetischen, wie sie im spätantiken und frühchristl. Gräberkult für die Totenopfer und Liebesmahle bei den Gedenkfeiern üblich waren. [Vgl. Jb. 8 Nr. 200.] [247]

J. Serra Vilaró, *Excavaciones en la necropolis romano-cristiana de Tarragona* (Memoria n. 104 de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, mit 78 Tafeln und 1 Plan. Madrid 1929). Method. Beschreibung der Grabungen. Ungefähr 1000 Gräber, in 17 Gruppen eingeteilt. 127 Inschriften, 2 Krypten. Spuren einer christl. Basilika mit sehr unregelmäßigem Grundriß; dazu Anbauten. Daneben ein Baptisterium. Einige Glasstücke ermöglichen die Rekonstruktion einer an 3 Ketten aufgehängten Lampe. J. V. [248]

E. J. Martin, *A history of the Iconoclastic controversy* (London 1930). Dieses Buch über den Bilderstreit im Osten und Westen (8. und 9. Jh.) muß hier angezeigt werden, da es mehrfach liturg. Fragen (Verehrung der Bilder, des Kreuzes, der Reliquien) berührt. Unter Karl d. Gr. haben die Diskussionen einen eher akademischen Charakter. Die *libri Carolini* (S. 222—261), stark beeinflusst durch politische Fragen (Abneigung Karls gegen die Kaiserin Irene und die Politik von Byzanz), gehen einen Mittelweg zwischen der Bilderstürmerei und den Bestimmungen des Konzils von Nikaia (787); der selbe Zug zeigt sich in dem Buche Walafriids Strabo, *De exordiis*, geschrieben um 840/2 (S. 270—3). L. G. [249]

Maurice Cahen et Magnus Olsen, *L'inscription runique du coffret de Mortain* (Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris 32; 1930). Gegenstand dieser Studie ist ein rechteckiges Kästchen aus Buchenholz, das mit vergoldeten Kupferplatten bedeckt ist und dessen Deckel die Form eines Hausdaches hat. Es hat ungefähr dieselbe Form wie die größeren Reliquiare des Kontinents aus merowing. und karoling. Zeit oder wie die aus Irland und Skandinavien. Es befindet sich in der Sakristei der Kirche von Mortain in der Normandie. Auf der Vorderseite ist das von den Erzengeln Michael und Gabriel umgebene Brustbild Christi. Auf der Rückseite des Deckels ist eine Inschrift in angelsächsischen Runen eingraviert, die man folgendermaßen entziffert hat: † good helpe: ædan pīosne kiismeel gewarahlæ, d. h. „Gott helfe Eada, (er) machte dieses kiismeel“. Die Herausgeber betrachten die Inschrift nach ihrer Sprache als northumbrisch und setzen sie in die Zeit 660—700. Die Schmuckmotive des Kästchens, die Frau C. Osiecztowska im Anhang (S. 55—66, mit 4 Tafeln) behandelt, bieten eine auffällige Ähnlichkeit mit denen der Miniaturen des *Book of Cerne*. Über die liturg. Bestimmung des Kästchens kann uns nur das Wort kiismeel belehren, das in keinem andern angelsächs. Text vorkommt. Die Herausgeber sehen die einzig mögliche Erklärung des Wortes darin, es als *chrismale* oder *chrismal* zu deuten, wie die Pyxis genannt wurde, die dazu bestimmt war, das hl. Sakrament zu den Kranken zu bringen oder es bei sich selbst zu tragen, entweder aus Andacht oder zur eigenen Kommunion, wie es die alten Asketen des Orients taten. Bekanntlich wurden diese *chrismalia* bes. häufig in der kelt. Kirche verwandt. Northumbrien befand sich gerade um 635—664 in der Einflußsphäre der irischen Mönche. So sind denn die Herausgeber durchaus geneigt, kiismeel mit *chr.* zu übersetzen und in dem Kästchen von Mortain ein Gefäß für den Leib Christi zu sehen, dessen Bild die Vorderseite schmückt. Sie stützen ihre Ansicht auf verschiedene Stellen aus irischen Heiligenleben und Bußbüchern und auch auf ein kleines Gedicht in den *Enigmata* (55) des hl. Aldhelm († 709). Aber m. E. begehen sie den Fehler, den von Aldhelm beschriebenen Gegenstand nicht genau genug von dem in den ir. Texten *chr.* genannten eucharist. Gefäße zu unterscheiden. Was waren denn genau die *chrismalia* der Iren und ihrer Nachahmer? Welche Form hatten sie? Aus welchem Stoff bestanden sie? Die Zeugnisse geben keine Antwort. Kein kelt. *chr.* ist uns erhalten. Sicher aber waren sie

verschieden von dem in dem *enigma* A.s beschriebenen *chr.* Ein einziger, in der Arbeit nicht zitierter Text gibt eine etwas genauere Auskunft über das *Trag-chr.* der Iren, nämlich folg. Stelle der *Topographia Hibernica* von Giraldus Cambrensis: *perulam, librum manualem et aliquot hostias consecratas continentem, quae more patriae presbyter itinerans sub indumento a collo suspensa deferebat* (II 19 ed. Dimock p. 102). Andererseits wissen wir durch die *Regula coenobialis* des hl. Kolumban, daß das *chr.* der Mönche mit Hilfe der Schnur, mit der man es um den Hals trug, an einem Baumast aufgehängt werden konnte (PL 80, 217). Das von Aldhelm beschriebene Gefäß (*MGH Auct. antiqu. XV I S. 122* ed. R. Ehwald; diese Ausgabe wäre eher zu zitieren gewesen als die von Giles) ist aber etwas ganz anderes als die *perula* des *presbyter itinerans*. Es ist eine Art Reliquiar — ein *chr.*, wenn man will, obwohl der Ausdruck nur in der Überschrift des Gedichtes vorkommt —; es ist ein kleines Tabernakel, in Hausform, beweglich, aber nicht leicht am eigenen Leibe zu tragen. Es diente dazu, das hl. Sakrament (vielleicht auch die hl. Öle) in der Kirche oder an einem andern Orte aufzubewahren, nicht aber sie zu übertragen. Zu diesem Zwecke aber scheint mir auch das Kästchen von Mortain bestimmt gewesen zu sein. Weder seine Formen noch seine Abmessungen (13½ cm lang und 12 cm hoch) erlauben, es mit den kleinen Holzbüchsen oder den eucharist. Täschchen der kelt. Mönche zu vergleichen.

L. G. [250]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Odilo Heiming OSB.

(Dieser Bericht umfaßt die Jahre 1928—30.)

I. Hss. - Kunde; Allgemeines.

O. Löfgren, *Die abessinischen Handschriften der Evangeliska Forsterlands-Stiftelsen* (Monde oriental 23 [1929] 1—22). In dieser Sammlung befinden sich zwei liturgisch wertvolle Hss., eine *Degguahs.* für die Fastenzeit aus dem 17. Jh. und eine *Qeddasehs.* aus der Zeit zwischen 1682 und 94. Diese enthält nach dem *Ordo missae* die Anaphoren der Apostel, „unseres Herrn Jesus Christus“, des Evgl. Johannes, des Kyriakus, des Dioskorus, der 318 Rechtgläubigen, des Athanasius, des Joh. Chrysostomus, des Epiphanius, des Jakob von Sarug, des Kyrillus, des Gregorius von Armenien, eine für Marienfeste und die des Basilius. W. Heffening. [251]

E. Tisserant, *Codices Armeni Bibliothecae Vaticanae, Borgiani, Vaticani, Barberini, Chisiani, schedis Frederici Cornwallis Conybeare adhibitis* (Rom 1927). [252]

V. Laurent, *Catalogues de mss grecs* (Echos d'Orient 27 [1928] 440—55). Eine Besprechung von 1. O. Schissel, *Kataloge griech. Hss.* (Prag 1924), ein Führer durch den Wald der Kataloge; 2. und 3. Vatikan: a. G. Mercati und P. Franchi de' Cavalieri, *Codices vaticani graeci*, t. I (Rom 1923); b. P. Franchi de' Cavalieri, *Codices graeci chisiani et borgiani* (Rom 1927); 4. Sinai: Be-neševič, *Opisanie greceskih rukopisej monastyreja na Sinae*, t. III (Petersburg 1917); 5. Jerusalem: A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσόλυμιτὴ Βιβλιοθήκη*, t. V (Petersburg 1915). [253]

F. G. Marshall, *Two liturgical mss recently acquired by the British Museum* (Byz. Ngr. Jbb. 6 [1927/28] 52—59). Das 1. aus dem 17. (?) Jh. enthält den Ritus des Priesterbegräbnisses. Das 2. ist ein unvollständiges Euchologion des 15. (?) Jh. Auszüge sind beigegeben. Das Wertvollste an den Hss. sind die nicht hierhin gehörenden Randnotizen des Besitzers aus der Zeit von 1684—89. [254]

Sophronios von Leontopolis, *Athoskataloge* (Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1 [1917]; 2 [1918]; 5 [1921]). [255]

H. Goussen, *Über die syrischen Hss. in Leningrad* (O. Chr. 3. S. 1 [1927] 169—173). Es handelt sich um 25 bzw. 26 Hss. der „Russischen öffentlichen Bibliothek“, 12 des „Asiatischen Museums der Akademie der Wissenschaften“, für die G. auf G. Diettrich hinweist (*Bericht über neuentdeckte hsl. Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche* = Nachr. Ges. Wiss. Göttingen 1902, 2, 160—218), dazu ebda 6 weitere Hss., endlich 4 Stücke der Sammlung N. P. Lichačev. G.s Angaben sind sehr kurz ausgefallen. [256]

P. Sbath, *Bibliothèque de Mss P. S., Prêtre Syrien d'Alep. Catalogue*, I und II (Kairo 1928). Die in unzähligen Folgen in den Echos d'Orient registrierte Bibliothek hat, wiederum vom Sammler selbst, einen zweibändigen gedruckten Katalog erhalten. In den Jb. 4 Nr. 625; 5 Nr. 581 (dort lies 311 und 312 statt 611 und 612); 6 Nr. 458 (dort lies 408 statt 608) und 7 Nr. 548 ist das liturg. Material bis Nr. 579 einschl. aufgezählt. Uns bleibt so der Rest des mit Nr. 533 beginnenden 2. Bandes anzuzeigen. An *Evangeliiarien* sind zu notieren 966 (17. Jh.) und 967 (15. Jh.); beide bieten in arab. Sprache die griech. Ordnung. Von den *Homiliarien* möchte ich 637 (17. Jh.) mit Stücken des bekannten Nestorianers Elias III. herausheben (arab.). Arabisch abgefaßt ist auch das *maronitische Ceremoniale*, das in einer nicht ganz einwandfreien Hs. — 930 — von 1833 und einer vollständigen — 1075 — (18. Jh.) vorhanden ist, ebenso die beiden zu erwähnenden koptischen Liturgiebücher, der *Q and il* (das Buch der Ölweihe), Nr. 1034, und das *Kalendar*, Nr. 1019 (15. bzw. 18. Jh.). Von syrisch geschriebenen Büchern finden sich nur solche unserer Tage, die einzige nicht dem 19./20. Jh. angehörende Hs. 1115 von 1442 ist nicht näher qualifiziert. S. 179—196 finden sich Sachindizes, 197—252 Namenindizes, nach christl. und nichtchristl. Namen getrennt. Von den Hss. sind 30 syrisch, je eine armenisch, griechisch, koptisch und lateinisch, 37 türkisch oder persisch, der ganze Rest von 1125 Nummern ist arabisch geschrieben. [257]

J. Vosté OP, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)* (Angelicum 5 [1928] 3—36; 161—194). Gegen Ende des 6. Jh. gründete Rabban Hormizd bei Alqoš, 9 Stunden nördl. von Mossul, ein Kloster, das im 15. Jh. Sitz des chaldäischen Patriarchen wurde und eine rege literarische Tätigkeit entfaltete. Später verlassen, wurde das Kloster 1808 durch Mönche, die nach der Regel des hl. Antonius leben, neu besiedelt; diese Mönche widmeten sich mit großem Eifer dem Abschreiben von Büchern, und so entstand eine ansehnliche Bibliothek, welche die Mönche 1869 in das neu erbaute Kloster Notre-Dame des Semences mitnahmen. V., der das Kloster im Winter 1926/27 besuchte, beginnt mit der Veröffentlichung eines Kataloges der Hss. Von den hier veröff. ersten 179 Nummern sind codd. 20—26 Evangeliiarien in Estrangeloschrift aus der Zeit von 1542—1859; cod. 27 (J. 1859) bietet die Apostellesungen; codd. 28—30 die liturg. Lesungen aus den Paulusbriefen; in cod. 29 (1863) und 30 (1868) sind als Appendix die Lesungen für das Fest der Immaculata Conceptio beigefügt; cod. 31 (1869) enthält die Apostellesungen für das ganze liturg. Jahr (Sonntage, Festtage des Herrn, Heiligenfeste); cod. 49 (1887) ist ein Kommentar der bibl. Lesungen des ganzen liturg. Jahres der Nestorianer. Über die eigentlichen liturg. Bücher (Cod. 92—168) s. Nr. 259. H. H. [258]

J. Vosté OP, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)* (Paris 1929). Die Aufzählung der liturg. Hss., Nr. XCII—CLXVIII, umfaßt die SS. 37—63. Es handelt sich fast durchweg um ganz junge Sachen. Nr. XCII—XCIV enthalten den sog. *Priesterordo*, jeweils mit den drei Anaphoren und dem Ritual (von 1578, 1716 bzw. dem 17. Jh.). Die Nr. bis CII, dazu CIX und CXLI schließen in sich die Apostelanaphora, meist mit Beigabe des Taufoffiziums, alle Hss. neuesten Datums. Die folgenden bis CVIII gelten dem *Totenritual*, CX—CXI sind *Weiheritualien* aus dem letzten Jh., CXII

eine *Beichtpraxis* von 1747. CXIII führt als erstes das aus dem Römischen über- setzte Ritual der *hl. Ölung* auf, das bekanntlich den Nestorianern abhanden ge- kommen ist. CXIV ist ein *Eheritual*. CXV—CXIX enthält den *Gazza* (das Buch der Herren- und Heiligenfeste), die älteste Nr. von 1672, CXXf. den *Hudra* mit der älteren Schicht der Gesangstexte für die sonntäglichen Herrenfeste, die Freitagsfeste und die Wochentage der Quadragesima, die älteste Hs. von 1705. CXXII—CXXIV enthalten den *Kaschkul*, das Ferialoffizium. CXXII soll „sehr alt“ sein. Die fol- genden bis CXXXI sind *Hymnenbücher* für das Ninivitenfasten, alle aus dem 19. Jh., CXXXII ein *Psalter* von 1731. CXXXIII—CXXXVII enthalten das Buch des „*Vorher und Nachher*“, d. h. der Gesangstücke vor und nach dem erweiterten Vesperspalm. CXXXVIII ist wohl dasselbe. Älteste Hs. von 1791. CXXXIX Osterprozession (1731). CXL enthält *Huttame*, Segensgesänge am Schluß des Gottesdienstes (1843). Von den übrigen Hss. seien erwähnt die *Abu Halim* (= Elias III.), CXLVI—CXLIX, Gebete für den Anfang des Morgenoffiziums. Das *Wardabuch*, CLXII—CLXVII, das erste von 1581, enthält responsorische Hymnen, die nach dem Hauptdichter be- nannt sind. [258 a

J. Vosté OP, *Manuscripts syro-chaldéens récemment acquis par la bibliothèque Vaticane* (Angelicum 6 [1929] 35—46). Unter diesen Hss., die Vosté aus dem Orient brachte und am 13. VI. 1927 dem hl. Vater überreichte, verdienen erwähnt zu werden: Cod. 498: 34 liturg. Gedichte des Narsai auf die Hauptfeste des Kirchen- jahres; Cod. 499: Hymnen auf das Leben des Herrn von Ghiwarghis Warda (lebte im 13. Jh.); beide Codices wurden geschrieben vom Mönch Elias im J. 1890; ferner Cod. 504: Fragen und Instruktionen, die den Altardienst betreffen, eine Kasuistik der Sakramente. Kopie einer Hs. vom J. 1683, geschrieben 1885 durch den Diakon 'Isa; Cod. 505: Regeln für die Beichte aus der Synode der Apostel, ein nestorianischer Traktat über die Ohrenbeichte, weil die Nestorianer die Ohrenbeichte abgeschafft haben; die Hs. wurde 1702 angefertigt. H. H. [259

Orientalia Hamburgensia, Festgabe, den Teilnehmern am 4. deut- schen Orientalistentag in Hamburg 1926. Den Liturgiker interessiert die Abhand- lung von W. Lüdtke über die *Uffenbachsche Evangelienharmonie* zu Hamburg und die verwandten mittelhochdeutschen von Zürich, Prag und München, die viel- leicht einmal mit dem Mittelniederländer, von dem sie abhängen, einiges beitragen können zur Wiederherstellung des alten Diatessarons, das bis ins 5. Jh. den liturg. Bibeltext in Syrien bildete. Die Hamburger Hs. bildet in ihren übrigen Teilen gleichzeitig einen Beitrag zur Erkenntnis der noch wenig erforschten deutschen Perikopenbücher. [260

G. Graf, *Christlich-arabische Novitäten* (O. Chr. 3. S. 2 [1927] 167—175). Der Bericht erfaßt auch eine Reihe liturg. Neuerscheinungen der rührigen orthodoxen Kopten: *Taufritual*, kopt.-arab. (Altkairo 1921), *Ritus der Krönung* (Eheritual), kopt.-arab. (ebda 1921), *Buch des hl. Pascha*, kopt.-arab. (Kairo 1921) und arab. (Alexandrien 1921), *Ritus der Wasserweihe* (an Epiphanie, Gründonnerstag und Peter und Paul) und des *Niederknien* (an Pfingsten), kopt.-arab. (Kairo 1921), der *Katameros* für die Quadragesima, arab. (ebda 1922), *Ritus der Prozession am Kreuzfest und Palmsonntag und der Antiphonen in der großen Fastenzeit und der Pentekoste*, kopt.-arab. (Altkairo 1921), *Difnar*, koptisch nur je zwei Stichen, sonst alles arabisch (Kairo 1922) (die Edition umfaßt nur die Monate Tut bis Amschir), endlich das *Buch der heiligen Lobpreisungen* (Lieder auf die Feste der Heiligen), teilst kopt., teils arab., teils kopt.-arab. (Kairo 1922). [261

G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (Zeitschr. f. Semistik 7 [1929] 225—258). Die Benutzung aller liturg. Editionen und zahlloser in langem Aufenthalt im Orient eingesehener Hss. läßt größte Sachlichkeit und Vollständigkeit von vornherein erwarten. [262

I. E. Rahmani, *Les Liturgies orientales et occidentales* (Beyrou 1929). Der verstorbene Patriarch von Antiochien hat uns in diesem Werke sein liturgie-

geschichtl. Testament hinterlassen. Der Wert des Buches besteht in der erstaunlichen Menge der Angaben über die Meßliturgien des Ostens wie des Westens, die der vielgereiste Kirchenfürst aus der Fülle seiner in Kirchen und Archiven gemachten Erfahrungen gibt. Das Werk behandelt in dem 1. Teil den Ursprung einzelner Kirchen, den Kultort, das Material der Liturgie, die Zeit der Zelebration und gibt dann einen allgemeinen Überblick über die Liturgie und ihre verschiedenen Teile. In der 2. Hälfte liefert der Verf. zunächst den lat. Text der Anaphora des von ihm dem Dunkel der Hss. entrissenen und veröff. *Testamentum Domini*, der Apost. Konstit. und des Serapion v. Thmuis. Dann behandelt er die einzelnen Liturgiegebiete und ihre Meßliturgie, u. zw. vom Orient: „Syrier“, Maroniten, Ostsyrier, Malabarchristen, Byzantiner, Armenier, Alexandrier, Äthiopier; vom Westen Rom und Gallien. Der beigegebene Index läßt leider nicht den ganzen Inhalt ahnen. Weniger glücklich als in der Beschreibung ist R. in der eigentlichen wissenschaftlichen Behandlung der Materie. Das äußert sich z. B. in der Bewertung der *Abgarsage*, besonders aber in dem Versuch, die Jakobusliturgie als die Liturgie Jerusalems und die seine in ihrem Kern als die *Urliturgie* zu erweisen, aus der alle anderen geflossen sein müßten. Diese Anschauung zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch. Der historische Weg geht aber nun einmal von der Freiheit zur Bindung, von der Vielheit zur Einheit hin, nicht umgekehrt. [263]

F. Cabrol-H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. Es ist sehr bedauerlich, daß die zahlreichen Mitarbeiter, die wenigstens unter dieser Generalüberschrift von Band zu Band mitgeführt werden, gar nicht mehr vorhanden sind. Mit ganz verschwindenden Ausnahmen ist H. Leclercq der einzige Verf. Seine Leistung ist gewiß staunenswert, aber der Mangel an Mitarbeitern macht sich doch auf Schritt und Tritt fühlbar. Für die oriental. Liturgien läßt uns der Dictionnaire so gut wie ganz im Stich. Welchen Wert hat die in einer Spalte persolvierte oriental. Seite der *livres liturgiques* (IX 2 [1930] 1882—1891)? Ich zitiere das über Äthiopien Gesagte: „Les Éthiopiens ont peut-être des livres, mais sauf la liturgie, aucun ne semble avoir été publié. Comme le rite éthiopien paraît dépendre du rite copte, il est à présumer que les livres s'en ressentent“ (!). Für die *littérature arménienne* (ib. 1576 ff.) weist L. für die liturg. Literatur einfach auf L. Petit im Dict. de théol. cath. hin! Die Artikel *Kalendaria* (VIII 1, 623—67), *Kathisma* (ib. 686), *Kontakion* (ib. 819), *Lectionnaire* (VIII 2, 2270—2306) und *Lucernaire* (IX 2, 2614—16) von Leclercq genügen nicht. Der Artikel *Lazare* (Samedi et Dimanche de) von Cabrol geht kaum über die allerdings grundlegende Ätheria hinaus. O'Leary unterrichtet uns in *Littérature copte* (IX 2, 1599—1635) kurz über liturg. Bücher und Poesie. Aus den Personen, die einen eigenen Artikel besitzen, verdient P. Lebrun (VIII 2, 2218—29) herausgehoben zu werden. Seine auch dem Orient gerecht werdende Erklärung der Messe ist unerreicht geblieben. Eine *Liturgistes* (IX 2, 1729—49) betitelte Nachlese gibt auch dem verdienten Jesuiten N. Nilles und seiner wertvollen Kalenderforschung den gebührenden Platz. Beide Artikel stammen von Leclercq. [264]

A. Baumstark, *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran* (Islam 16 [1927] 229—248). Das koranische Gebetsgut ist stark formelhaft. Wäre dieses Formelgut jüdisch beeinflußt, müßte sich notwendig die *Beracha* finden. Diese ist nun auch hauptsächlich in neun Fällen vorhanden. Aber die B. ist auch christianisiert worden. Der christliche Haupttyp ist die *Doxologie*. Diese ist auch die *koranische Normalform*. Etwa 50 Fälle für ihre einfachste Gestalt und noch weitere etwa 25 für kompliziertere Formen lassen sich aufzeigen. Die 1. Sure ist direkt verwandt mit der sog. „großen Doxologie“, dem röm. *Gloria* bzw. mit dem *Te Deum*, an das auch das Vorkommen des ganz unjüdischen, von B. „indirekte Prädikation“ genannten Gebetsstils erinnert, bei dem nicht die Betenden selbst, sondern irgendwelche Geschöpfe als Träger des Gotteslobes auftreten. So weist das koranische Gebetsgut von der Frühzeit bis zur Spätzeit auf christl. Einflüsse hin. Die

Berachoth, also möglicherweise jüdische Impulse, finden sich nur „etwa von der Mitte bis gegen Ende der mekkanischen Zeit“. [265]

H. M. Hyatt, *The Church of Abyssinia* (London 1928). Ein Buch voll interessanter Angaben, deren Herkunft freilich nur ganz sporadisch erkennbar ist. Die Liturgica nehmen naturgemäß einen breiten Raum ein. An den Punkten, die ich kontrollieren konnte, erwies sich der Verf. als gut unterrichtet. S. 45 ff. handeln über die liturg. Personen, den von Kairo gesandten Abuna, die Priester und Diakone, letztere mit fast ausschließlich liturg. Aufgabe, die Diakonissen mit ihrer Stellung im Taufritual weiblicher Personen. S. 70 Mönchseinkleidung. Gebet des Obern, Segnung der Gewänder, Gelübde vor dem Abuna, Umgürtung. Das Kapitel über die Theologie ist ganz auf liturg. Zitate gegründet, die liturg. Abschnitte enthalten dagegen leider nur wenige Texte, die doch das Ganze wesentlich greifbarer gestaltet hätten. Daß der Name „Sakrament“ nicht vorkommt, ist für eine orientalische Liturgie mehr als evident. Die Anschauung über das *opus operatum* ist grundfalsch. S. 109 ff. beschäftigen sich mit dem Kirchengebäude. Es ist meist Rundbau und besteht aus konzentrischen Kreisen, die von außen nach innen den Laien, den Priestern und dem Allerheiligsten gehören. Im Allerheiligsten steht der Altar mit dem vom Abuna geweihten Tabot, in dem auch Altar und Kirche als geweiht gelten. S. 131 ff. geben das liturg. Inventar. Alles zu nennen ist unmöglich. Interessant, aber bekannt ist die Herstellung des Maßweins vor jeder Eucharistiefeier aus trockenen Trauben und Wasser. 147 ff. betreffen den Kalender, 156 ff. die Fasten, 163 ff. die Feste, die aber mehr folkloristisch betrachtet sind, 177 ff. Taufe, Firmung und Beschneidung, 185 ff. die Eucharistiefeier, 201 die Ehe, 229 Tod und Begräbnis. Möge der Verf. uns seine reiche Gabe bei einer 2. Auflage durch die nötigen Belege wissenschaftlich fruchtbarer machen. Aber auch so wollen wir sein reiches Geschenk dankbar annehmen. Starke philologische Bedenken erhebt Littmann in der Or. Litztg. 1929, 669 ff. [266]

Gr. Peradze, *Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme* (O. Chr. 3. S. 2 [1927] 205—222). Die georg. Liturgie gehört zu denen, die noch am meisten Entdeckungen und Überraschungen erwarten lassen, wenngleich in letzter Zeit auch hier bereits manche Schätze gehoben, wenn auch kaum ausgewertet worden sind: Das Synaxar des Iwironklosters (vgl. Nr. 329), das georgisch-hiersolymitanische Kanonar (hg. von Kekelidze, übersetzt und kommentiert von Kluge-Baumstark, bzw. Peradze-B. für die Quadragesima, Karwoche, Pentekoste, Weihnachten im O. Chr. N. S. 5 [1915] 201—233; 6 [1916] 223—339; 3. S. 1 [1927] 310—318). Die Gottesdienstordnung Jerusalems aus dem georg. Lektionar Nr. 3 der Bibl. Nat. (hg. von Goussen, *Über georgische Drucke und Hss.* = Lit. und Kunst 4 [1923] 3—42), das Hymnar (hg. von Ingoroqwa, *Die altgeorg. Kirchenpoesie* [Tiflis 1913], [georg.]), die *Jakobusliturgie* samt dem *Weiherrituale* (hg. von Kekelidze, *Altgeorgisches Hieratikon* [russ.] [Tiflis 1912], übers. von Wardrop und Conybeare: Rev. Or. Chr. 18 [1913] 396—410; 19 [1914] 155—173). [267]

Gr. Peradze, *Zur Vorbyzantinischen Liturgie Georgiens* (Muséon 42 [1929] 90—99). 3 Liturgiegebiete, die Georgien, oft unter Vermittlung von Armenien, liturg. Gut geschenkt haben, treten in 3 Schichten der Ordinationsgebete klar zutage: Das des *Testamentum Domini* — d. h. wohl Syrien —, Kleinasien, Jerusalem. Das von Goussen veröffentlichte Pariser Lektionar (s. o.) weist wie das Kanonar Kekelidzes (s. o.) ganz einwandfrei nach Jerusalem, dorthin auch die Stationsangaben und der Heiligenkalender des Hymnars Leningrad 11 aus dem Kreuzkloster. Einzelne von dessen Texten lassen sich griechisch nachweisen. Die Kanones haben alle die 2. Ode und sollen auf die Zeit vor Andreas, Kosmas und Johannes zurückgehen, diese selbst nicht vertreten sein. Das bedarf freilich dringender Nachprüfung. Die Hs. Tifl., Kirchl. Mus. 596 hat nicht die 2. Ode und hat Gesänge von Kosmas und Johannes. Eine weitere Hs., Tifl., Ges. z. Verbreitung d.

Bildung 425, das Hymnar des *Modrekili* von vor 989, soll nach dem Verf. selbst 2 Schichten enthalten, eine originalgeorg. und eine griech. Zahlreiche Gesänge von *Kosmas* und *Johannes*, auch solche, die griechisch nicht nachweisbar sind. Diese Gesänge haben alle auch die 2. Ode. P. ist geneigt zu glauben, daß die dazu gehörigen Strophen den beiden Dichtern wirklich gehören. Darin vermögen wir ihm leider nicht ohne weiteres zu folgen. Alle akrostichisch gebundenen Stücke von *Kosmas* und *Johannes* — und deren Name ist fast Legion — haben keinen Platz für das lange und wenig geschätzte Moseskantikum. Wenn aber dieses bei Gesängen mit Akrostichis nie auftritt, liegt doch der Verdacht nicht fern, daß dem auch sonst so sei, daß m. a. W. diese Gesänge zur 2. Ode im Georgischen doch Neudichtung sein müssen. Zum mindesten ist das Gegenteil von Fall zu Fall zu beweisen. [268]

A. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus* (O. Chr. 3. S. 2 [1927] 1—32). Aus gegenseitiger Beeinflussung von Byzanz und Jerusalem ist der „byzant.“ Ritus erwachsen. Das *Althierosolymitanische* verkörpern *Aetheria*, das *Altarmenische* Lektionar — und damit eng zusammenhängend christlich-palästinensische Fragmente — und das *Georgische* Kanonar, also Urkunden vom Anfang des 4. bis zum Anfang des 8. Jh. Das *Altkonstantinopolitanische* ist erst in jüngeren Urkunden zu erfassen: der *Patmoshs*. 266 und der *jerusalem* Hs. Ag. Stavr. 40. 266 verlangt eine Scheidung zweier Quellen, aus denen es geflossen ist, der *Typikonquelle*, die sich zwischen 802 und 806 fixieren läßt, und der *Synaxarquelle* nach 878, wohl zwischen 886 und 893. Wertvoller noch ist die Hs. 40 von 945—950 wegen ihrer Ausführlichkeit. Sie zeigt auch, daß noch im 10. Jh. kein Einfluß der Mönchsliturgie und damit Palästinas auf die Stadtliturgie der östl. Reichshauptstadt zu verspüren ist. Bevor Byzanz diesem Einstrom von Süden erlag, hat es selbst stark auf seine Umwelt gewirkt. Beleg dafür ist für den Sinai die dortige Hs. 150 etwa der Mitte des 9. Jh. und für Jerusalem selbst das *Typikon* der *Anastasis* von 1122 mit einer älteren Schicht vor 1009 und einer jüngeren aus der Zeit der Entstehung der Hs. Die endgültige byzant. Liturgie ist in Konstantinopel selbst unter Einwirkung des studitischen Mönchtums entstanden. Ob der Ausgleich zwischen Nord und Süd schon im Schoße der Studitenklöster erfolgt ist, oder erst nach der Mitte des 10. Jh., da die Hauptstadt sich der Mönchsliturgie öffnete, läßt sich nicht sagen, da uns kein einziges Studitentypikon erhalten ist. Normativ wurde schließlich nicht dieses, sondern vielmehr die Gestalt des Typikons, die es auf einer neuen Südwanderung im Sabaskloster erfuhr. Die Urgestalt dieses Sabastypikons bietet Sinai 1096. [269]

Tetraevangelo scoperto in Calabria (La Bibliofilia 31 [1929] 75). **F. G. Ferrari** hat in der Bibliothek des Heiligtums von S. Domenico di Soriano Calabrica ein slavisches *Tetraevangelium* aus dem 14. Jh. mit interessanten Varianten und Randbemerkungen auf Kleinrussisch entdeckt. **H. H.** [270]

N. Borgia OSBM, *Frammenti liturgici antichissimi inediti* (Byz. Zschr. 30 [1930] 340—350). Die beiden ersten Stücke sind Kommuniongebete. Text A findet sich im Cod. Cryptoferr. γ'. β'. VII fol. 53^r (9—10. Jh.). Es ist herausgewachsen aus der uralten Kommunionformel *Σῶμα Χριστοῦ*. Ist das *Αἷμα Χριστοῦ* nicht verwandt worden oder nicht mehr vorhanden? Text B steht wie C im Cod. γ'. β'. X (10. Jh.). Vorauf geht ein poetisches Stück, dem eine eigene *ricostruzione metrica* gewidmet ist. Beide Gestalten der Eucharistie sind erwähnt. Das anschließende Gebet stammt gewiß mitten aus der Zeit der trinitarischen Kämpfe. Damit ist aber die vom V. S. 345 oben gestellte Frage nach der Zeit der Zusammenfügung der beiden Bestandteile nicht beantwortet. Text C ist wiederum aus 2 Stücken zusammengesetzt. Das 1. ist ein Ostergebet. Das 2., die Doxologie, ist gewiß allgemeiner. Es erwähnt Epiphanie und Ostern als Feste, u. zw. in der 1. Fassung sie allein. Es dürfte deshalb uralte sein. [271]

A. Michel, Humbert und Kerullarios, Bd. II (Quellen und Forsch. aus d. Geb. d. Gesch. in Verb. m. ihrem hist. Inst. zu Rom, hg. v. d. Görresges. XXIII, Paderborn 1930). Dieser 2. Band gibt, vielleicht noch mehr als der 1., der Geschichtsschreibung des Schismas von 1054 eine feste Grundlage. Die wichtigste Streitschrift auf byzant. Seite, die *Panoplia* der Wiener Hs. 306, dürfte nun endgültig dem Kerullarios zugeschrieben werden müssen. Auch die Zuteilung der *Enkyklika über die Azymen* an Leo v. Achrida, hinter dem freilich als moralischer Auktor wiederum der Patriarch steht, der *Dialexis*, des *Antidialogs* und der *Synthesis* an den Mönch Niketas Stethetos dürfte endgültig sein. Der Kampf, der sich hauptsächlich in den genannten Schriften spiegelt, wird zum großen Teil mit dem Rüstzeug der Liturgiker geführt. M. hat gerade die Darstellung dieser Seite des Kampfes mit förmlichen Abhandlungen unterbaut, z. B. über die Azymen (112—122), über das Sabbat-Fasten (123—132), über die Fastenzeit (138), über die Taufpraxis (144—151). Gelungen scheint uns auch der erneute (vgl. Jb. 5 Nr. 625) Nachweis, daß das *Synodikon* des Sonntags der Orthodoxie von Methodius stammt (1—12), daß die Aufnahme des Photius als Glaubenskämpfer ins Synodikon um die Wende vom 10. zum 11. Jh. erfolgt sein muß (13—20), gut auch die Darstellung, wie das Synodikon allmählich eine Waffe des Nationalismus und der Autokratie wird. [272]

A. Baumstark, Saidische und griechische Liturgie-Denkmäler (O. Chr. 3. S. 2 [1927] 379—380. Goussen hatte im O. Chr. 3. S. 1 [1927] 174 „über einen neuen orientaltisch-liturg. Fund“ berichtet (cf. Jb. 6 Nr. 456). Die Angaben über die in Frage stehenden Hs.-Photos stellt B. nun richtig durch eine kurze Inhaltsangabe der bes. wichtigen fol. 113—145. Die Hs., die nach Goussen aus dem Weißen Kloster in Oberägypten stammt, hat einzigartigen Wert besonders durch ihr reiches griechisches Kirchendichtungsmaterial und durch neue interessante Anaphorafragmente, interessant besonders durch die sonst nur in äthiop. Formularien bekannte freie Komposition. Damit erscheinen aber auch diese in neuem Lichte. Die Hs. soll ediert werden. [273]

Joh. Georg, Herzog zu Sachsen, Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens (Leipzig 1930) liefert gute Beiträge aus dem Gebiete der christl. Kunst vor allem durch die Abbildungen, gewährt aber auch manchen Einblick in das heutige liturg. Leben der Kopten. [274]

L. Villecourt OSB, Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) *du service* (de l'église) par Abû'l Barakât connu sous le nom d'Ibu Kabar. Texte arabe édité et traduit . . . avec le concours de E. Tisserant et G. Wiet (P. O. 20 [1928] 579—733). Der vorliegende 1. Teil der Arbeit bringt nur die beiden ersten dogmatischen Kapitel von den 24 des Buches, das nach Ausweis des Index eine Fülle liturg. Ritualtexte bieten wird. Eine vorzügliche Einleitung unterrichtet über Verf. (579), Hss. (580), Quellen (596) und Grundsätze der Ausgabe. Als Textgrundlage kommt nur Par. arab. 203 in Frage. Hoffentlich findet E. Tisserant im Drange seiner Amtsgeschäfte Zeit und Muße, uns die Arbeit des verstorbenen Mönches von Farnborough ganz vorzulegen. [275]

F. Grivec, Vzhodne cerkve in vzhodni obredi (Die orientalischen Kirchen und orientalischen Liturgien) (Bogoslovni Vestnik, Ljubljana, 10 [1930] 1—50). Gr. zeichnet mit markanten Strichen die histor. und charakterolog. Grundlagen der Ostkirche, deren Riten und Liturgien. Manche theolog. Fragen, die den kirchl. Osten betreffen, sind noch nicht reif für ein streng wissenschaftl. Kriterium, manche sind wiederum so verwickelt, daß es schwer fällt, in allem ein getreues Bild abzugeben. Nach dem Weltkrieg vollzogen sich im christl. Orient große Änderungen, viele Ostkirchen wurden völlig neu umorganisiert, neue autonome Patriarchate entstanden, andere wiederum gerieten in Zerfall. Der statistische Überblick gilt in erster Linie Informationszwecken. Es gibt 6 oriental. Riten (Liturgien): die byzant., armen., syr., chaldäische, maronit. und kopt. Die byz. L. wird in 7 verschiedenen Sprachen gefeiert: griech., grusinisch, slav., syr., arab., rumän. und albanisch. Die

Abhandlung enthält auch eine kurze Beschreibung der oriental. Kirchengebäude, liturg. Bücher, Paramente usw. G. macht bes. aufmerksam auf die methodisch richtige Terminologie, die auch von der kirchlichen Autorität approbiert und gebraucht wird, um die getrennten Brüder nicht zu verletzen: *Orthodoxi dissidentes, Orthodoxia dissidens, fratres orientales dissidentes, separati, Slavi orientales*.

Gr. R. [276]

P. Hendrix, *Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie* (Byz. Zschr. 30 [1929] 333—339) schildert in sehr anregender und reich belegter Weise, wie die byz. Lit. ein wahres Mysterium im Sinne der Gegenwärtigsetzung der Heilsökonomie ist; das Wort des Cherubikon vom *μυστικῶς εἰκονίζειν* berührt „das tiefste Wesen aller Mysterienliturgie“. Auch die römische liturgische *actio* ist Mysterium; in der östl. Lit. wird dieser Charakter dramatischer und überschwenglicher ausgeprägt. Auch die Kirche und ihre Bilderausstattung zeigen dies Gepräge. Die Mystik der Ostkirche ist hauptsächlich Kultmystik.

O. C. [277]

S. Salaville, *Deux manuscrits du ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΖΩΗΣ* de Nicolas Cabasilas (Académie Roumaine. Bulletin de la section histor. sous la direction de N. Iorga. Tome 14. S.-A. [Bukarest 1928]). Berichtet über 2 von W. Gass in seiner Ausgabe (1848) nicht benutzten Hss. des genannten Werkes: Cod. 38 des griech. philol. Syllogos von Konstantinopel und Cod. 52 des Fonds Canonici in Oxford. Beide sind geschrieben von dem Archidiakon Maximos von Alexandria 1596 und 1600. Das 7. Buch des Kabasilas fehlt in beiden. Die Hss. enthalten eine Reihe von Untertiteln, die sich bei Gass nicht finden. S. druckt diese ab nach dem ersten Codex. Sie beleuchten die Lehre des K., wonach die christliche Mystik in engste Verbindung mit den Mysterien des Kultes gesetzt wird.

O. C. [278]

Chrys. Baur OSB, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* (2 Bde. München 1929/30). Dem Titel entsprechend hat diese Biographie zugleich Bedeutung für die Zeitgeschichte des 4. Jh., wobei der Hauptakzent natürlich auf die kirchl. Verhältnisse fallen mußte. Im I. Bd. kommt neben den kirchengeschichtlich bedeutsamen Kämpfen des antiochenischen Christentums mit dem Arianismus und dem unter Julian Apostata noch einmal aufflackernden Heidentum auch das praktisch-kirchliche Leben nach seiner asketisch-monastischen wie nach seiner kultisch-liturg. Seite zur Darstellung. Der Entwicklungsgang des jungen Christen Chrys. gibt Gelegenheit zur Schilderung des Katechumenats und der Taufe bei den Antiochenern. Wir erfahren Näheres über die Pflichten eines Lektors (Anagnost) und eines Diakons, über die Verteilung der kirchl. Funktionen auf Diakon, Presbyter und Bischof. Kap. 20 *Chrys. als Liturge* bespricht den Gang der Eucharistiefeier (Lesung aus der Hl. Schrift, Predigt, Fürbitten, Entlassung der Katechumenen und Büsser, Gebet für die Gläubigen, Friedenskuß, Opferung, das große Dankgebet = Eucharistia, Wandlung, Epiklese, Fürbitten, Kommunion unter beiden Gestalten — das hl. Brot wurde auf der Hand empfangen), die Herren- und Heiligenfeste der Kirche von Antiochien (5 Herrenfeste: Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten. Noch kein Marienfest; erst nach dem Konzil von Ephesus. Von Apostelfesten Peter und Paul am 28. und Jakobus und Johannes am 27. XII. — Joh. Bapt. und Stephanus am 6. XII. Von Martyrerfesten besonders die makkab. Brüder am 1. VIII., Lukian am 7. und Babylas am 24. I. und vor allem Ignatius am 17. X.), die Begehung der Quadragesima (täglich gegen Abend Liturgiefeier, sonst nur Sonntags), die Einrichtung der Basiliken, die Stellung der Predigt im Gottesdienst, kurz auch den liturg. Gesang (ohne Instrumentalbegleitung). Über das kirchl. Stundengebet erfahren wir nur, daß Flavian und Diodor den antiphonalen Wechselgesang einführen. Bd. II fügt in liturg. Beziehung nicht sehr viel Neues hinzu. Die Frage, inwieweit Chrys. als Schöpfer der griech. Chrysostomusliturgie anzusprechen ist, bleibt wegen des Mangels an genügenden Beweisen offen. Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel, die Neueinführung der nächtlichen Stationsfeiern, die Förderung der Reliquien- und Martyrerverehrung, die Sorge für den Gottesdienst der Goten

(in einer eigenen Kirche und in eigener Sprache) und der Landleute werden als besondere liturg. Verdienste des Bischofs Chrys. erwähnt. Wahrscheinlich geht auf ihn eine Kürzung der Liturgie zurück. Ferner auch der Brauch, nach der Kommunion in der Kirche etwas Brot zu essen, eine Art Vorstufe der in der griech. Kirche noch heute üblichen Eulogien. Über die Bedeutung der kirchl. Diptychen unterrichtet Kap. 40 *Chrys. in den Diptychen*. Kirchengeschichtlich interessiert im II. Bd. vor allem das Verhältnis von Kirche und Staat, bes. die Stellung der Bischöfe im kirchl. und politischen Leben Ostroms, das Verhältnis zwischen griech. und latein. Kirche und der Primat Roms, Synoden und Konzilien in der Kirche des 4. Jh., der Kampf der Kirche mit Heidentum und Häresie, das innerkirchl. Leben (Lebensform der Bischöfe, Priester, Mönche, Diakonissen). Das alles ist geschickt zu einem Bilde von großer Anschaulichkeit und Farbigkeit verarbeitet. Die Erzählung der Ereignisse ist spannend und lebensvoll. Dennoch bleibt ein leises Ungeügen an dem Buche: die geistige Gestalt des Chrys. verschwindet zu sehr in der Erzählung der äußeren Schicksale, ein Mangel, der einem deutlich wird, wenn man etwa von diesem Buche zu der kleinen Schrift Newmans über Chrys. übergeht.

Ae. L. [279]

II. Eucharistische Liturgie; Sakramente.

R. Lesage, *La sainte Messe selon les Rites Orientaux* (Avignon 1930). [280]

J. M. Harden, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (Society of Promoting Christian Knowledge, London 1928). Die äthiop. Kirche hat 16 verschiedene Anaphoren. Harden gibt 14 davon in englischer Übersetzung unter Benutzung der Hs. Brit. Mus. Orient. 545. Eine Pariser Hs. enthält die sog. Anaphora des hl. Jakobus und die des hl. Cyrill. A. T. M. Semharay Selim machte aufmerksam auf die Jakobus- und Markusanaphora und gab letztere mit der latein. Übersetzung heraus; die Jakobusanaphora veröffentlichte 1917 S. Euringer im *Oriens christianus*; doch sind beide nicht originell äthiopisch, sondern Übersetzungen der alexandr. und antioch. Liturgie. Die 1. von H. übersetzte Anaphora, die sog. A. der Apostel, enthält die Hippolytusliturgie mit Erweiterungen; die 2., die A. unseres Herrn J. Chr., hat aus der Hippolytusliturgie das Konsekrationsgebet, das frühzeitig in den *Stnodus* d. h. in die äthiop. Kirchenordnung aufgenommen war. Bei den Einsetzungsworten ist die erste Person in die zweite geändert: „Dies ist Dein Blut“, ebenso im darauffolgenden Gebete die dritte Person in die zweite: „Nun also, o Herr, gedenkend Deines Todes und Deiner Auferstehung.“

H. H. [281]

S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius* (O. Chr. 3. S. 2 [1927] 243—298). Der Text ist nach 2 jungen Berliner Hss.: Petermann II, Nachtr. 36, fol. 84 b—92 b und Or. qu. 414, fol. 95 b—103 a von 1730—55 bzw. von der Wende des 18. zum 19. Jh. gegeben. Die Übersetzungen sind durch gute Anmerkungen (288—298) vertieft. Die Epiklese ist an das Lamm gerichtet (vgl. Jb. 7 Nr. 563). Das Formular dient laut Einleitung für den Sonntag, der nach dem Trishagion gleich einer Person angeredet wird. Schema und Form wie auch sonst im Äthiop. durchaus eigenwillig. Mit der syr. oder armen. gleichnamigen Anaphora hat diese äthiop. nichts gemein. [282]

S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern* (ebda 1 [1927] 98—142). Nach den gleichen Hss. wie die Athanasiusanaphora veröff. (fol. 66 b—70 b bzw. 87 a—91 b). Das Hochgebet redet Gott nicht an. Nach Nr. 42 der Edition ist der *Abendmahlsaal* Besitz von Jesu Freund Lazarus, eine Überlieferung, die nach der entspr. Anm. auch der monophys. Bischof Salomon von Bosra im Irak (13. Jh.) kennt. Die *Epiklese* ist Geistepiklese. [283]

Ad. Rücker, *Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos* (Denkmäler altarm. Meßliturgie 4, O. Chr. 3. S. 1 [1927] 143—157). Die Übers. des bei Catergian-Dashian verborgenen Anaphorenmaterials, die von dem verstorbenen P. Ferhat begonnen (O. Chr. N. S. 1 [1911] 204—214 und 3 [1913] 16—31) und von Baum-

stark mit der Übers. der Jakobusliturgie weitergeführt wurde (O. Chr. N. S. 7/8, 1—32, vgl. 761 Nr. 253) wird hier durch R. auf die Kyrillosanaphora ausgedehnt. Diese hat mit dem gleichnamigen Syrer nichts zu tun. Beziehungen zur griech. und kopt. Gregoriusanaphora sind im Apparat vermerkt. [284]

Ad. Rücker, *Die Anaphora des hl. Ignatius von Antiochien* (O. Chr. 3. S. 5 [1930] 56—79) bringt eine weitere armen. Anaphora, die des hl. Ignatius. Sie stellt eine oft ziemlich freie Übersetzung bzw. Wiedergabe des gleichnamigen syr. Formulars dar. Die Vergleichung mit dem Syrer ist nach Renaudot, dem eine Pariser Hs. als Basis diene, und Sach. 185 (von 1280) durchgeführt. [285]

F. Lukman, *Markos Eugenikos o Epiklezi* (Marci Eugenici de epiclesi sententia) (Bogoslovni Vestnik 7 [1927] 196—202). Markus Eugenikos schrieb auf dem Konzil von Florenz im J. 1439 einen Traktat, in welchem er den Nachweis führen wollte, daß die Einsetzungsworte bloß rezitativ gesprochen würden und die Konsekration ausschließlich durch die Epiklese bewirkt werde. Wenn die Einsetzungsworte bei der eucharist. Feier wiederholt werden, so geschieht dies bloß zu dem Zwecke, die Opfergaben für die Konsekration vorzubereiten oder die vom Herrn beim letzten Abendmahl eingesetzte priesterliche Vollmacht auszudrücken; die *vis consecrationis* (ἡ ἁγιαστικὴ δύναμις) kommt ausschließlich der Epiklese zu. Damit weicht Markus von älteren Autoren wie Nikolaus Kabasilas ab. Den Lateinern wirft er vor, daß sie die Einsetzungsworte für genügend zur Konsekration halten. Kard. Bessarion hatte in seinem Buche über die Eucharistie den Traktat des Eugenikos vor Augen. H. H. [286]

Δημ. Ν. ΜΩΠΑΤΤΗΣ, *Ἡ λειτουργία τοῦ Μ. Βασιλείου* (Θεολογία 7 [1929] 70—75). Sucht nachzuweisen, daß die Liturgie mit Recht dem hl. Basileios zugeschrieben wird. Allerdings darf man sich nicht auf Proklos († 446), *Λόγος περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* (PG 65, 849 ff.) berufen, demzufolge B. die Liturgie des hl. Jakobos verkürzt hat; denn diese Schrift ist unecht. Er stellt fest, daß B. aus dogmat. Gründen Veränderungen vorgenommen hat; so hat er wegen der Arianer das *ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* umgewandelt in *ὁ Π. σὺν τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι*; auch hat er liturg. Gebete verfaßt und die Lesungen aus den Psalmen modifiziert. Der Name des B. ist immer mit der kleinasiat. Liturgie verbunden gewesen. Gregor von Nazianz erwähnt in seiner Grabrede auf den Heiligen die *εὐχῶν διατάξεις*, die nur auf die Liturgie bezogen werden können. Petrus Diaconus schreibt um 520 an Fulgentius Ferrandus: *Hinc beatus Basilius Caesarensis episcopus in oratione sacri altaris quam paene universus frequentat Oriens inter cetera: Dona, Domine*. Zitiert ein Gebet aus der Liturgie des hl. B. frei und aus dem Gedächtnis. Leontius von Byzanz tadelt Theodor von Mopsuestia, daß er eine neue Anaphora einführte an Stelle der Anaphora der Apostel (Liturgie des hl. Chrys.) und der vom hl. B. im Hl. Geiste geschriebenen Anaphora. Die Trullanische Synode von 692 verurteilt in can. 32 die Armenier, weil sie bei der Liturgie ungemischten Wein verwendeten, während Jakobos der Bruder des Herrn und Basileios d. Gr. von Kaisareia, welche uns schriftlich die Liturgie überliefert haben, vorschreiben, daß der Wein mit etwas Wasser gemischt werde. Die Liturgie des B. hat im Laufe der Zeit verschiedene Veränderungen erfahren, aber der Kern ist der gleiche geblieben. Die ältere Form findet sich in der Barberini-Hs. von 795, jedoch mit einer Lücke. Swainson, der die Liturgie herausgab in *Greek Liturgies* (1884) 76—99, ergänzte die Lücke aus dem Codex des British Museum; Brightman in *Liturgies Eastern and Western* I (1896) 309—399 aus einer Hs. des 9. oder 10. Jh. Früher war die Liturgie des B. über den ganzen Orient verbreitet; im Abendlande in Sizilien und Italien. Durch die hl. Kyrill und Method wurde sie in Bulgarien eingeführt, durch Großfürst Wladimir 987 in Rußland. Die kopt. Basileiosliturgie ist eine kürzere Form der griech. Jetzt ist die B.-Liturgie auf 12 Tage im Kirchenjahre beschränkt, nämlich auf die Sonntage der Fastenzeit (ausgenommen Palmsonntag), die Vigilien von Weihnachten und Epiphanie, Gründonnerstag, Karsamstag und das

Fest des hl. Basileios. Die älteste Hs. der Liturgie ist Codex Barberini aus dem J. 795, jetzt Cod. Vat. Barb. III, 55; eine Abschrift davon bietet der Codex Sevastianof C. (11. Jh.). Swainson verwertete einen Druck von 1526 und Hss. aus dem 11. Jh., B. Engdahl einen griech.-latein. Codex, geschrieben um 1200 in Otranto, jetzt in Karlsruhe; Codex Paris gr. 325 aus dem 14. Jh. enthält griechisch die Anaphora der kopt. Liturgie des hl. B. H. H. [287]

J. Moreau OSB, *Les anaphores des liturgies de saint Jean Chrysostome et de Saint Basile* (Paris 1927). [288]

M. Andrieu und P. Collomp, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de S. Marc* (Rev. sc. rel. 8 [1928]). Die National- und Universitätsbibl. in Straßburg bewahrt unter der Nummer gr 354 sechs Fragmente, die einem einzigen Blatt einer Hs., vielleicht des 4. oder 5. Jh., angehören. Die mustergültige Edition (S. 3—11 bzw. 12 f.) der auf 2 Tafeln reproduzierten Stücke läßt diese ohne weiteres als Fragmente der gr. Markusliturgie erkennen. Die beiden Herausgeber konnten auf Grund dieser Bruchstücke bei den bisher bekannten Vertretern der M.-Liturgie Unterägyptisches und aus Byzanz bzw. Syrien-Palästina Importiertes aufweisen. Das neue Fragment führt nicht nur inhaltlich, sondern auch zeitlich weit über den *textus receptus* hinauf. [289/90]

G. Mercati, *Un frammento della liturgia Clementina su papyro* (Aegyptus 8 [1927] 40—42) zeigt, daß lit. Stücke aus dem euch. Hochgebet von Ap. Konst. VIII bereits im 6. Jh. sich in Ägypten finden. [291]

L. Muijser, *Het heilig Offer in den Koptischen ritus volgens den H. Basilus den Groote* (Nijmegen-Utrecht² 1928). Eine gute und zuverlässige Übersetzung, der sich über die eigentliche Anaphora hin erstreckenden Nachprüfung nach zu urteilen. Verschiedenheiten, die zu konstatieren sind, beruhen wohl auf der Verschiedenheit der benutzten Ausgaben. Auffällt vor allem die starke Kürzung der Rubriken, die vielleicht für den Zuschauer beim Gottesdienst dienstlich ist, dem Leser aber viel von der Anschaulichkeit nimmt. Einzelnes: S. 37 gilt doch wohl auch bei den Unierten der dritte Segen dem Priester selbst. S. 38 Mitte: „met wijdopen oogen“ nach dem orth. Text „voller Augen“. Nach dem Dreimalheilig ist der zweite Teil der Doxologie nicht angedeutet. „Trishagion“ ist doch wohl nicht „drie lofliederen“, „duivel“ ist im Kopt. plastischer „Schlange“. S. 42 oben „Christus“ — kopt. „Herr“. „luistert“ — kopt. 1. p. pl. S. 42 u. „Ziel en lichnam“ — kopt. + „Pneuma“. Auf S. 42 und 43 ist mehrfach die Rolle des Volkes und des Diakons vertauscht. Das Namenregister ist naturgemäß bei Unierten und Orthodoxen ziemlich verschieden. [292]

M. Hornykewitsch, *Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Joh. Chrysostomus* (Klosterneuburg 1928) bietet — wenigstens für die meisten Stücke — den transkribierten Text der Chrysostomosliturgie mit deutscher Übers. in klarem Druck, mit brauchbaren Anmerkungen und einem Anhang mit den Sonn- und Festtagsperikopen. [293]

P. de Meester OSB, *Rituale-Benedizionale Bizantino* (Lit. Biz., Studi di rito biz. alla luce della Teologia, del diritto ecclesiastico, della storia dell'arte e dell'Archeologia, Libro II., Parte VI, Rom 1930). Die vorliegende Arbeit stellt, so umfassend sie ist, nur einen kleinen Ausschnitt dar aus einem großzügigen Programme, nach dem die ganze byz. Liturgie behandelt werden soll. Die allg. Einl. wird die Frage der Klassifizierung der orient. Liturgien behandeln, den Ursprung der byz. Liturgie, ihre gesch. Entwicklung, ihre Quellen und Bearbeitungen. Das 1. Buch soll die Sachen umfassen: Orte, Ausstattung, Zeiten, Texte und Formulare, Zeichen und Substanzen (Öl, Wasser etc.), das 2. Personen und Handlungen: Das euch. Opfer, die Initiation, die Rekonziliation, Hierarchie, Ehe und hl. Ölung, Rituale-Benediktionale, das nun als erste Gabe vorliegt, Offizium. de M. hat den Stoff für das R.-B. in 6 Kapiteln bewältigt: Rituale monastico, dei defunti, consecrazione e benedizione della Chiesa e degli oggetti del Culto, benedizione delle

case, benedizioni per le necessità della vita, benedizioni di animali, pflanzen etc., endlich benedizioni e ceremonie per giorni fests. Gute Indizes machen die Arbeit zu einem dankenswerten Nachschlagewerk. Eine bis ins kleinste durchgeführte Disposition erleichtert die Übersicht. Die Abgrenzung ist naturgemäß oft nicht leicht. Der Ritus für das Begräbnis der Mönche ist dem Rituale der defuncti eingegliedert. Den Rest des R. monastico sahen wir lieber unter den Personenweihen in Parte IV. Jetzt stehen die Mönche einsam — neben Toten und Hilfsbedürftigen — unter den leblosen Dingen, die der Weihe harren. Die Beigabe von Bildern ist sehr willkommen. Theologie und kanonisches Recht sind reichlich zu Rate gezogen. Ganz besonders dankbar ist die histor. Unterbauung zu begrüßen, die das Werden der Riten klar erkennen und oft ihren Sinn erst verstehen läßt. Der Verf. hat zu diesem Zwecke eine ganze Fülle von Hss. und Drucken nach Katalogen und im Original beigezogen, so daß sein Buch zu einer wahren Fundgrube für die Erkenntnis des R.-B. biz. geworden ist. [294]

S. Grébaut, *Ordre du baptême et de la confirmation dans l'église éthiopienne* (R. O. C. 26 [1927/28] 105—189). Mit E. Tisserant unternommene Nachforschungen führten zu dem Ergebnis, daß die Übers. des Tauf- und Firmordos, die wir Tasfa-Seyon (1549) verdanken, nach dem Ms. Vat. aeth. 4 (fol. 122—143) angefertigt ist. S. 107—138 steht der Text, S. 139—154 Varianten gegenüber M. Chafine, *Rituel du Baptême et de la Confirmation* (Bessarione 17 [1913]). Es folgt der übersetzte Text des Tasfa-Seyon. [295]

P. O., *Le Baptême dans le Rit Byzantin selon les livres liturgiques paléoslaves* (Irénikon 6 [1929] 397—410, 568—577). Übers. des slav. Textes. [296]

J. M. Vosté OP, *La confession chez les nestoriens* (Note sur le ms. Vat. syr. 505 (Angelicum 7 [1930] 17—26). Die erwähnte vatic. Hs. ist ein bei den Nestorianern der Umgegend von Mossul viel gebrauchtes Buch, das in der 2. Hälfte des 18. Jh. von Jakobiten übernommen und in nestor. Sinne geändert wurde. Dieses ursprünglich von Dionysius Bar Salibi verfaßte Werk verdient wegen seines Wertes für die Erkenntnis der Verwaltung des Bußsakramentes bei den Orientalen eine Veröffentlichung. Die Absolutionsformel ist eine Übersetzung der röm., was insofern von Interesse ist, als die Beichte bei den Nestorianern seit dem 16. Jh. außer Übung kam, in der Umgegend von Mossul aber, dem Herkunftsort der Hs., unter dem Einfluß röm. Missionare wieder eingeführt wurde. W. Heffening. [297]

P. O., *La pénitence dans le rit byz. selon les livres lit. slaves* (Irénikon 7 [1930] 577—588). Übers. des slav. Textes. [298]

X., *Les Ordinations dans le rite byzantin, selon les livres liturgiques paléoslaves* (Irénikon 6 [1929] 76—79). Übers. nach dem slav. Pontifikale. [299]

Fr. Dunkel CM, *Eine syrisch-jakobitische Bischofsweihe in Jerusalem* (Hl. Land 71 [1927] 94—101) schildert aus eigener Anschauung die Feier der Bischofsweihe, die der jakobitische Patriarch Ignatius Elias III. im Oktober 1926 im Markuskloster zu Jerusalem hielt. Gute Photos von Rückern sind beigegeben. Die Weihe selbst fand vor der Kommunion am Throne statt. [300]

L. Villecourt OSB, *Le livre du chrême* (Muséon 41 [1928] 49—80). In seiner Arbeit: *Un ms. arabe sur le s. chrême dans l'église copte* (s. Jb. 2 Nr. 350) hat V. bereits ausführlich über den Inhalt des ms. arabe 100 berichtet. Hier bietet er nun die Übers. des ersten und ältesten von den 7 Teilen des Buches, des Briefes an den Maphrejan Jakob (geschr. zw. 1189 und 1199). Von den 9 Teilen des Briefes sind Nr. 3 und 4 als Einschießel nicht übersetzt. Wertvoll sind besonders Nr. 5—9; 5 eine Ölweihe unter dem 73. Patriarchen Markus, 6 und 7 das komplizierte Herstellungsverfahren des Chrisam. Leseordnung: Hebr. 1, 5—2, 4; 1. Joh. 2, 20—29; Act. 10, 34—46; Ps. 88, 20—22; Marc. 14, 3—9. In 8 und 9 stehen Abhandlungen über den Balsam und die übrigen Ingredienzen des hl. Öles. Das Taufwunder ist wohl eine der charakteristischen legendären Begründungen bestehender liturg. Gesetze, wie sie besonders dem *Pratum spirituale* geläufig sind. [301]

M. Wolff OSB, *Ostsyrische Tisch- und Abendmahlsgebete* (O. Chr. 3. S. 1 [1927] 70—93). Sach. 363 enthält auf fol. 133 a—138 b 14 ostsyrr. Tisch- und 4 Abendmahlsgebete (dazwischen 2 fremde Stücke). Dreierlei möchten wir besonders hervorheben: 1. den eigenartigen Gebrauch von Qûrbânâ (S. 71 f. und nr. V, X, XI), 2. die „Bezeichnung des Kelches“ und Konsekration außerhalb der Messe (S. 74 ff. und nr. XVII) und 3. die Tatsache des Reimes in zwei Stücken (XI und XII). [302

Woodbrooke Studies. Christian documents in syriac, arabic and garshuni, edited and translated with a critical apparatus by A. Mingana. With introductions by Rendel Harris. I (Cambridge 1927). Enthält außer dem Traktate Baršalibis gegen die Melchiden (s. Jb. 7 Nr. 555) eine Ermahnung des hl. Ignatius von Antiochien an die Priester und Diakone, denen Enthaltsamkeit an den Fast- und Festtagen, an den Mittwochen und Freitagen, Sorgfalt in den gottesdienstlichen Verrichtungen, Gebet und werktätige Nächstenliebe zur Pflicht gemacht wird; als Grund der Fastenbeobachtung am Mittwoch und Freitag wird in einem angehängten Kanon angegeben, daß der Herr am Mittwoch den Jüngern sein Leiden voraussagte und in der Nacht des Freitags (d. h. von Donnerstag auf Freitag) von den Juden ergriffen wurde. Es folgt ein Apokryphon des Propheten Jeremias, ferner ein höchstwahrscheinlich aus dem Griech. ins Syr. übersetztes Leben des hl. Johannes des Tüfers, geschrieben von einem ägypt. Bischof Serapion unter Theodosius d. Gr. um 385—395, das mit der Übertragung der Reliquien des Heiligen von Sebaste nach Alexandrien in der Zeit des hl. Athanasius und der Erbauung einer Kirche durch Theophilus (385—412) abschließt. In den arabisch-kopt. Monologien ist am 2. Baouna (= 27. V.) das Fest der Auffindung der Gebeine des Tüfers angegeben. Auch Rufinus, *Hist. eccl.* XI 28, Theodoret, *Hist. eccl.* III 3, Theophanes, *Chronographia* I 117 berichten von der Erbauung einer Kirche in Alexandrien zur Aufnahme der Reliquien des Tüfers. Baršalibi macht in seinem Traktat den Melchiten den Vorwurf, daß sie das Chrisma mit der rechten Hand Johannes d. T. weihen; er selbst zweifelt an der Echtheit dieser Reliquie, da Theodoret berichte, daß die Heiden unter Julian dem Apostaten die Gebeine des Heiligen verbrannten. Nach Johannes von Ephesus habe zur Zeit Justinians einer der Statthalter von Palästina eine rechte Hand nach Konstantinopel geschickt mit der Behauptung, es sei die Hand Johannes des Tüfers. Mingana ediert dazu eine Nachricht aus dem Manchester Guardian vom 24. I. 1927: In dem neuen Museum von Konstantinopel sind unter andern mehrere interessante Reliquiarien aus byzant. Zeit zu sehen, darunter eine in Gold und Juwelen gefaßte Reliquie aus dem Haupte des Tüfers und ein goldenes Reliquiar mit Teilen aus seiner Hand. Diese Reliquien habe Mohamed II. der Eroberer nach Konstantinopel gebracht. — Dem Leben des Tüfers hat eine andere Hand fünf Wunder angefügt, die sich am Weihetage der genannten Kirche ereignet haben sollen. — Den Schluß bilden 5 apokryphe Psalmen aus einer nestorian. Hs. des 14. Jh.: der 1. ist die syr. Übersetzung des bekannten 151. Ps., der 2. ein Gebet des von den Feinden bedrängten Ezechias, der 3. ein Danklied der Juden für die von Kyros erteilte Erlaubnis zur Rückkehr, der 4. ein Gebet Davids im Kampfe mit Löwen und Wölfen, der 5. ein Dank des jungen Helden nach Überwindung dieser Tiere. Diese 4 Psalmen finden sich sonst nur in einem Werke des Nestorianers Elias von Aubar († ungef. 940) mit dem Titel: *Durrasha* (disciplina). Die Texte werden in engl. Übers. geboten, zum Teil auch im syr. Original, das zumeist im Lichtdruck wiedergegeben ist. H. H. [303

Giuseppe Scialhub, *Il segno della croce, la benedizione e la genuflessione presso i greci* (Perfice munus 3 [1928] 82 f.). Die Häretiker der ersten christl. Jh. wie die Sabellianer, Eutychianer usw. machten das Kreuzzeichen mit einem Finger, um so die Einheit der Person in Gott oder die Einheit der Natur in Christus anzudeuten. Dagegen vereinigen die Rechtgläubigen Daumen, Zeige- und Mittelfinger und legen den Ringfinger und kleinen Finger an die Handfläche an; die Vereinigung der drei Finger soll das Geheimnis der Dreifaltigkeit symbolisieren,

das Anlegen der beiden anderen Finger an die Handfläche die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in Christus. Beim Kreuzzeichen wird die Hand im Gegensatz zu den Lateinern von der rechten zur linken Schulter geführt. Seit uralten Zeiten gilt es hier bei den Griechen als schlimme Vorbedeutung, eine Bewegung von links oder mit dem linken Fuße oder mit der linken Hand zu beginnen. Vitreco berichtet, daß man mit dem rechten Fuß zuerst den Tempel betreten müsse; Pythagoras empfahl seinen Schülern, zuerst den rechten Fuß zu beschuhen. Die rechte Seite ist die Glücksseite. Bei den Römern dagegen galt nach dem Zeugnis Varros und Plutarchs die linke Seite als nobler und glückverheißender. So mag sich der Unterschied im Kreuzzeichen der Griechen und Lateiner erklären. Einen anderen Grund gibt Innozenz III. an: die Griechen wollen den Übergang der Heilsbotschaft von den Juden zu den Heiden ausdrücken. Beim Segnen schließen die Griechen Daumen und Ringfinger zusammen, so daß sie eine Art Kreis bilden, und halten die 3 anderen Finger ausgestreckt; diese 3 erhobenen Finger symbolisieren den Glauben an die hl. Dreifaltigkeit, der von den beiden anderen Fingern gebildete Kreis den Glauben an das ewige Leben. Wenn manche den Daumen und Ringfinger kreuzen, so soll dies an die Inkarnation erinnern. Die Griechen genuflektieren nur am Pfingstfest, weil nach ihrer Meinung die Apostel kniend die Ankunft des hl. Geistes erwarteten; sonst kennen sie nur die tiefe Verneigung und die Prostration (*μετάνοια*) in der Fastenzeit. Vgl. dazu den von A. Mingana im Bulletin of the John Rylands Library 11 (1927) herausgegebenen Traktat Baršalibis gegen die Melchiten (s. Jb. 7 Nr. 555).

H. H. [304]

R. Jagoditsch, *Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst niedergeschrieben. Übersetzung aus dem Altruss. nebst Einleitung und Kommentar* (Quellen u. Aufsätze zur russ. Gesch. hg. v. K. Stählin 10. Bd. Berlin 1930). Auf dieses hochinteressante Dokument sei hier kurz hingewiesen, weil Awwakum der Hauptführer des „Raskol“ war, d. h. jener relig. Volksbewegung in der 2. Hälfte des 17. Jh., die gegenüber den Neuerungen des Patriarchen Nikon an der alten russ. Liturgie festhielt und jede Wendung zum Westen ablehnte. Die Einleitung unterrichtet sehr gut über die Entwicklung der russ. relig. Kultur, deren Zentrum die von den Griechen entlehene byzant. Liturgie bildet, eine symbolisch-dramatische Dichtung, vielleicht die großartigste und tiefsinnigste aller Zeiten, „in welcher das Mysterium der Menschwerdung, des Erdenwallens und Erlösungstodes der Gottheit dargestellt wird und sich für den Gläubigen im Kultus des Meßopfers täglich neu und real vollzieht“ (S. 8 f.). Ikonenmalerei, Architektur und Musik gehen aus dem Geiste der Liturgie hervor. Um 1640 trat eine Tendenz zur Reform der Liturgie im alten Geiste hervor; andererseits aber wirkte auch auf dem Wege über Kleinrußland das Griechentum auf die russ. Kirche im Sinne einer Verwestlichung. Führer dieser Richtung war der Patriarch Nikon (seit 1652). Der Streit drehte sich hauptsächlich um liturg. Dinge: Bekreuzigung mit 2 oder nach griech. Brauch mit 3 Fingern; 7 oder 5 Hostien bei der Prosphora; Taufe durch Untertauchen oder Besprengung; „mit“ oder „gegen die Sonne“ gehen bei Prozessionen; Abänderung des 2fachen Allelujagesangs usw. Gegen die Neuerungen kämpften die „Altgläubigen“, darunter bes. Awwakum, der schließlich auf dem Scheiterhaufen starb. Seine Selbstbiographie enthält viele Nachrichten über die altruss. Liturgie, so S. 76 über den Allelujagesang, 87 f. über die Metanien usw., 89 über Gebet nach Osten, 90 über den Großen Einzug (dazu S. 195 Anm. 54!), 107 über die Beichte vor der Kommunion, 126 f. über die kirchl. Tagzeiten, 151 über das Gehen „gegen die Sonne“ bei der Taufe, Kirchweih und Hochzeit, usw.

O. C. [305]

III. Tagzeitengebet.

N. Borgia OSBM, *ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ, diario della chiesa di rito bizantino* (Orientalia Christiana XVI 2 = Nr. 56 [1929]). Es gibt kaum etwas Undankbareres heutzutage als die Neuerstellung liturg. Texte zu praktischem Gebrauch. Die Alten waren

darin glücklicher. Sie haben zwar manches zerstört, aber um so mehr geschaffen. Das Schaffen ist nicht mehr unsere Sache. Es bleibt uns aber die in Texten und Zitaten niedergelegte Tradition als Mittel zur Renovierung. Der Renovierung aber bedarf der liturg. Text immer wieder, weil die ihm eigenen Gesetze erfahrungsgemäß immer wieder verletzt werden. Diese Gesetze nun auch einmal für ein oriental. Buch, das griechische Horologion, auszuwerten, ist die Aufgabe, die B. sich gestellt hat. Gewährsleute sind ihm in erster Linie Aethéria und Simeon von Thessalonich. Gewiß ist die Pilgerin für die Grundlinien und vieles einzelne immer lehrreich, aber die Deutung ihrer Angaben ist oft nicht eben leicht. Gewiß ist Simeon ein guter Führer, etwa ein Radulph de Rivo für die Griechen, aber auch nur einer. Im bes. ist es nicht einwandfrei klar, was *Antiphona* bei Aethéria bedeutet. Was der Thessalonicher nicht hat, braucht nicht notwendig neu zu sein, sondern kann sehr wohl älteste, beste Überlieferung sein. Beispielsweise gibt B. (S. 207) als bei Simeon nicht vorhanden an das *Σὲ τὸ ἀπόρθητον τείχος*. Dieses Stück existiert aber auch koptisch in gleicher Funktion (s. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byz. Ritus*, O. Chr. 3. S. 2 [1927] 9 Anm. 2). Große Probabilität zu wenigst spricht für Baumstarks Deutung, die die Texte dieser Art in die Zeit vor der Trennung beider Kirchen hinaufdatieren möchte. Der eine Gewährsmann dürfte also doch nicht ausreichen. — Wenn B. von der in die Hände des Mönchtums gefallenen Liturgie spricht, so hat er recht und unrecht. Genau wie im Abendland die gesunde und gesetzmäßige Entwicklung des Stundengebetes gar nicht ohne das Mönchtum zu denken ist, so auch im Orient. Wenn man hüben und drüben alles Monastische ausscheiden wollte, bliebe nicht viel stehen. Der heutige byz. Ritus ist wesentlich eine Kontamination alter bodenständig-byzantinischer Bestandteile und monastisch-studitischen Gutes, das letzten Endes palästinensisch war, wenn freilich auch Palästina bereits starke byz. Einflüsse erfahren hatte. Allerdings haben auch auf beiden Seiten die Mönche Schuld an der Entstellung des monumentalen Baues des Tagzeitengebetes durch kleinliche Anbauten, Nebenoffizien, Formelhäufung usw. Dagegen geht B. mit Recht vor. An Einzelheiten darf vielleicht folgendes hervorgehoben werden. S. 164: e ciò che la Pellegrina racconta d'aver veduto a Gerusalemme, probabilmente non rispecchia se non la prassi comune delle chiese di quei tempi. Das gerade Gegenteil scheint uns der Fall zu sein. S. 165 zwei Druckfehler: Die 1. Ode ist aus Ex. XV, die 8. aus Dan. III. Zu Anm. 1: Priesterliche Oration und diakonale Litanei gleichzeitig zu beten ist weder ideal noch ursprünglich. S. 170 unten: Die Verdrängung des bibl. Textes durch die Poesie ist eine ganz allgemeine Erscheinung, die in etwa verständlich ist, wenn die Funktion, die der Gesang begleitet, verkümmert, wie z. B. bei den Prozessionsgesängen der röm. Messe. S. 198: Die große Komplet birgt uralte Stücke, die auch im Koptischen ihr eigen sind (vgl. Baumstark a. a. O.). S. 203 Anm. 3: Der sog. Codinus steht PG CLVII. Mir scheint, daß der Basileus nach dieser Schrift nicht nur „an wenigen Funktionen“ teilnahm. S. 211: L'Horologion anche nelle edizioni più antiche, chiude ciascuno dei sei salmi proemiali con la ripetizione di uno o più versetti già recitati; perchè? Chi ha introdotto tale uso? Das wäre immerhin zu untersuchen. Es scheint sich ganz um die Art zu handeln, wie beispielsweise in Mailand das Magnificat und das Cant. Simeonis behandelt werden, derzufolge nach der Doxologie, aber vor der Antiphon. der 1. Vers des Canticums wiederholt wird. S. 222: Bei einer Rekonstruktion der kleinen Horen wäre wiederum das bei Baumstark a. a. O. aufgezeigte Material nicht leicht auszuschließen. Im übrigen läßt man sich gern von der kundigen Hand des Verf. durch die einzelnen Untersuchungen führen: Horologion, Horologion und Euchologion, H. und Typikon, H. und Psalterion, Vesper, Komplet, Akoluthie des kl. parakletischen Kanons, des akathistischen Hymnus, des Mesonyktion, Akoluthie der Gebete am Abend und Morgen vor der Kommunion, Orthros, Horen und Zwischenhoren, Typika, Horologion und Menologion. Als Anhang ist

die Vesper in reichster Gestalt beigegeben und verglichen mit der Pilgerin und den *Ap. Konst.* (von † F. Gassisi OSBM). Die Ausführungen verdienen bei denen, die es angeht, eingehendste Beachtung. Uns scheint die Zeit für eine vollbefriedigende Neugestaltung des griech. Tageszeitengebetes noch nicht da sein. Die vorliegende Arbeit hat aber auch so größtes Verdienst. [306]

A. Baumstark, *Ein Formaltyp antiken Kultgesanges in christlicher Liturgie des Morgen- und Abendlandes?* (Donum natalicum Schreijnen [Nymwegen 1929] 788—806). Der 2. mit *Dic nobis Maria* anhebende Teil der Ostersequenz zeigt in seinem Aufbau eine Dreigliederung: Frage der Gemeinde, Antwort einer bibl. Person, Fazit der Gemeinde. Dies Schema scheint nachgebildet zu sein dem bekannten Weihnachtsresponsorium, das in seiner Urform gelaute haben muß: *Quem uidistis pastores? Dicite: in terris quis apparuit? — Natum uidimus in choro angelorum Salvatorem Dominum. — Natus est nobis hodie Saluator, qui est Christus Dominus in ciuitate David.* Dies Schema zeigen in seiner vollen Form 2 griechische Kathismata zu Weihnachten und Epiphanie. Es ist auch im Mandäischen aufweisbar. In wohl verkümmelter Gestalt tritt es im Syrischen auf, wie auch bei der Aionfeier in Alexandrien. Sollte etwa das Mandäern und Christen gleicherweise eigene Schema auf ebenfalls dreigliedrige dialogische Kultlieder für jene Theophaniefeiern zurückgehen, deren Erbe unser Epiphaniefest ist? Dann wäre es nicht erstaunlich, daß das volle Schema auch im Griechisch-Römischen sich nur zu Epiphanie bzw. dem daraus hervorgegangenen Weihnachten findet. Eine endgültige Antwort auf die in der Überschrift gestellte Frage wird sich kaum geben lassen wegen der Lückenhaftigkeit des hellenist. Materials, das auf uns gekommen ist. [307]

S. Euringer, *Die Marienharfe* (O. Chr. 3. S. 2 [1927] 120—145, 338—355; 3/4 [1930] 79—108, 248—278). Die äthiop. glühende Marienverehrung, die sich einmal gar zu einer an die Gottesmutter gerichteten Anaphora versteigt, hat ihren klassischen Ausdruck gefunden in der *Marienharfe* Georg des Armeniers (ca. 1440). E. gibt die Übers. — bisher bis zum Mittwochkapitel — nach der Edition P. Leanders (s. Jb. 4 Nr. 671). [308]

E. R. Smothers SJ, *ΦQC ΙΑΑΡΟΝ* (Rech. sc. rel. [1929] 266—283). Eine erschöpfende Behandlung des ehrwürdigen griech. Abendhymnus eines unbekannten Autors nach Literatur, Text, Geschichte, Form und Inhalt. Die Ergebnisse leuchten ein. Einige kurze Bemerkungen zur Basilienfrage seien gestattet. Die *de Spir. s.* XXIX, 73 (PG 32, 205) allein zitierte Doxologie ist gewiß die unseres Stückes (S. 271). Wir glauben mit S. Bäumer OSB, *Gesch. d. Brev.* 61, daß der Vater wirklich an ein liturg. Stück denkt. Daß das Volk den Hymnus singt, scheint uns kein Gegenargument zu sein, denn im slav. Ritus wenigstens wird er heute noch — wenn wir recht unterrichtet sind — vom Chore gesungen (Maltzew, *Lit.* 23.). Sollte ferner (S. 273) Basilien wirklich der erste gewesen sein, der in Neokaisareia Abend- und Morgenlob eingeführt hat? Die angeführte Stelle aus Brief 207 (PG 32, 759—766) scheint uns nicht für die Neuheit des „office du matin“, d. h. hier: Vigil und Orthros zu sprechen, erst recht nicht für den Orthros allein, vielmehr für die Neuheit des Offiziums Inhaltes. [309]

H. J. W. Tillyard, *A Canon by Saint Cosmas* (Byz. Zschr. 28 [1928] 25—37). Die Hymnen des Kanons zum Kreuzfest gibt T. in Übers. und Text mit modernen Noten und mit der „Rund“-notation des cod. cryptoferr. *E. T. II* (f. 251 ff.) von ca. 1280. [310]

A. Baumstark, *Drei griechische Passionsgesänge ägyptischer Liturgie* (O. Chr. 3. S. 3/4 [1930] 69—78). In der kopt. Liturgie hat sich eine Fülle griech. Texte, besonders in Kurzformen, unübersetzt erhalten. Die vorliegende Arbeit gibt eine Edition eines Stückes aus dem Morgenoffizium des Gründonnerstags und zweier Stücke aus der Sext des Karfreitags. Am Gründonnerstag handelt es sich um ein Responsorium, bei dem wie im Altrömischen — im Gegensatz zur heutigen, aus Gallien stammenden Art — das ganze Responsorium jeweils wiederholt wird. Von

den anderen Texten bietet der erste eine der im monophysit. Ägypten beliebten Trishagionerweiterungen, der zweite in unvollkommener Gestalt einen Vertreter eines liturg. Topos, den B. andern Orts behandelt hat (s. Nr. 307), ein Frage- und Antwortspiel zwischen Gemeinde und Schächer in diesem Falle, aus dem dann die Gemeinde das Fazit ziehen sollte. Dieses fehlt freilich hier. [311]

De Lacy O'Leary, *The Difnar* (Antiphonarium) *of the Coptic Church*. Part I: *First four months from the Ms. in the John Rylands Library, Manchester with fragments of a Difnar recently discovered at the Der Abu Makar in the Wadi n-Natrum* (London 1926); Part II: *second four months from the Vatican Codex Copt. Borgia* 59 (ebda. 1928); Part III (der Rest): *from the Vatican Codex Copt. Borgia* 53 (2). *With an Appendix containing Hymn fragments preserved in Bristol Museum and Art Gallery* (ebda. 1930). Die nun abgeschlossene Arbeit gehört gewiß zu den begrüßenswertesten, die wir verzeichnen können. Die rührigen orthodoxen Kopten haben 1922 ein Difnar herausgegeben, aber erst für die Hälfte des Jahres und fast nur arabisch. Umgekehrt gibt O'L. nur das Koptische, vom Arab. nur Rubriken. Eine Übers. ist nicht beigegeben. Aber die Hauptsache, der Text, ist nun für das ganze Jahr vorhanden. Der Hss., die zur Verfügung stehen, sind wenige: 6 vatik. (Borgia 53, 54, 59, 60, 104, 106, wovon 53 und 106 Konvolute von 3 bzw. Difnarhss. darstellen), eine John Ryland-Doppelhs. (Copt. 21 und 22) und eine Göttinger (Copt. 9 [orient. 125¹⁰] von 1787, so etwa zu zitieren, nicht 1788, Lagarde or. 43. Die Hs. konnte ich dank dem frdl. Entgegenkommen der Bibliothek selbst einsehen. Sie ist vom Typ der dem genannten Druck zugrunde gelegten Hs., jeweils nur zwei Verse koptisch, arabisch das Ganze). Auch in Kairo soll sich eine Hs. befinden, gewiß die, nach der der Druck gefertigt ist. Außerdem existieren Fragmente. Von diesem Material hat Verf. nur das jeweils in den Titeln gegebene verwandt. Das so herangezogene ist nicht gleichwertig. Die Hymnen im 3. Teil sind bei weitem kürzer als die in den anderen Bänden. Die zugrundeliegende Hs. stellt offenbar ein Mittelding dar zwischen solchen Hss., die alle Strophen auch koptisch besitzen, und der Göttinger Hs. Die Entwicklungsstufe ist im übrigen durch alle 3 Bände die gleiche: Für jeden Tag zwei Hymnen, jeweils mit *Psali Echos Adam* bzw. *Psali Echos Batos* bezeichnet. Das *Psali* fehlt häufig. Die beiden Hymnen gelten oft demselben, oft verschiedenen Heiligen bzw. Mysterien. Nach der offenbar den Rubriken entnommenen Angabe im Vorwort zu Bd. I und III gilt der Hymnus *Adam* für den Fall, daß das Fest auf einen Sonntag, Montag oder Dienstag fällt, *Batos* für die anderen Wochentage. Dieser Brauch ist gewiß nicht ursprünglich und nicht früher als die endgültige Schematisierung des Hymnars, die alle Melodien außer *Adam* und *Batos* beseitigte. Daß die Himmelfahrtskommemoration des 8. Pachon auf diese Weise ausfallen kann, ist nicht so merkwürdig, wie der V. glaubt. Es handelt sich ja nicht um das eigentliche Himmelfahrtsfest, das zu den beweglichen Festen zählt, sondern um die Fixierung eines historisch sein sollenden Datums 40 Tage nach dem 25. III., auf den das Synaxar die feste Osterkommemoration legt. In gleicher Weise ist zum 18. Pachon Pfingsten notiert. Diese Fixierungen sind nicht allzu alt. Sie erscheinen im Synaxar erst an 2. Stelle (cf. PO XVI 270, 364, 395). *Adam* und *Batos* sind beide Theotokien, die bei Tuki, *Theotokia* (S. 81 und 108) einzusehen sind. *Psalia* oder *Psali* bedeutet *Lied* (des Metrums . . .), *Echos* die *Melodie*. Die Dinge sind oft getrennt, hier fast stets kombiniert (cf. H. J u n k e r, *Kopt. Poesie des 10. Jh.* [Berlin 1908] 22 u. 27 = O. Chr. 6 [1906] 340 und 345). Oft findet sich inmitten eines Hymnus eine Rubrik, die verlangt, daß man die 2. Hälfte vor der Ikon des Heiligen singe. Das ist nicht prinzipiell bei *Batos* ausgeschlossen, wenn der Vermerk auch, wie O'L. in der Einl. zu Bd. III S. I richtig sagt, bei Borgia 53 nur bei *Adam* auftritt. Bd. I S. 16 z. B. findet sich die Rubrik auch bei *batos*. — Beide Melodien haben einen eigenen für alle Formulare gleichen Schluß. [312]

A. Baumstark, *Die Idiomela der byzantinischen Karfreitagshoren in syrischer Überlieferung* (O. Chr. 3. S. 3/4 [1930] 232—247). Die Stücke entstammen der vor-

byzant. Liturgie von Jerusalem. Sie erscheinen als 12 einheitlich durchgezählte Lobgesänge in dem großen Mittagsgottesdienst des georgischen Kanons, der schon bei Aetheria für die Zeit zwischen Sext und Non bezeugt ist. Vielleicht sind die „Hymnen“, die sie erwähnt, gar unsere Stücke. Zwei syr. Hss. gelten sie geradezu als Schöpfung Kyrills, des Zeitgenossen der Pilgerin: add 14 697 und add 17 252, in letzterer Hs. sogar zum Mittag. Nicht alle 12 Nummern, sondern nur 1, 2, 5—9 hat add 14 695, und Dawk. 32 die Nr. 3, 7, 9 und 12. Der Edition ist 14 697 zugrunde gelegt, weil ihr Text sich als der ursprünglichste erweist. Die anderen sind nach dem griech. korrigiert. In der Reihenfolge der Nummern und der Verwendung der Psalmstichen scheint der Georgier das Älteste darzustellen. [313]

O. Heiming OSB, *Die 'Enjänêhirmen der Berliner Hs. Sach. 349* (O. Chr. 3. S. 5 [1930] 19—55) bringt in Text und Übersetzung mit Angabe des Vorkommens und der Silbenzahl Leitstrophen der originalsyrr. Responsoriendichtung, die — 80 an der Zahl — in der Hs. auftreten. Es handelt sich um jene Musterstrophen, nach deren Maß und Weise die 'Enjänêdichter immer wieder neue Responsoriengefüge schufen. [314]

J. Jeannin OSB, *Méodies liturgiques syriennes et chaldéennes. Mel. syr. II. Introduct. lit. et recueil de mélodies* (Paris, Beyrouth 1928). [315]

J. Molitor, *Byzantinische Troparia und Kontakia in syromelchitischer Überlieferung* (O. Chr. 3. S. 3/4 [1930] 1—36, 179—199). Das Kontakion hat wohl seinen Namen von der Buchform, in der es aufzutreten pflegte, der um ein Stäbchen gewickelten Pergamentrolle. K. ist der alte Name für den gesamten frühbyzant. Hymnus. Er bestand aus dem Prooimion (Kukulion) und den anders gebauten Oikoi. Die Oikoi sind heute entweder ganz verschwunden, oder nur in einem Exemplar vertreten. Der Begriff *Troparion* taucht zuerst im Patmostypikon auf als Bezeichnung einer Liedstrophe zu Ps. 50 im Orthros bzw. Eisodos der Vormesse. Das heutige Apolytikion ist ein Troparion. M. legt seinen Untersuchungen die Hs. Or. 296 Sach. 128 aus Der-'Attje zugrunde unter Hinzuziehung von 297—302 und 316—319. S. 8—17 bietet er eine ganze Reihe von Ergänzungen und Verbesserungen zu Sachaus Katalog, S. 18—36 den Heiligenkalender von Der-'Attje, dessen griech. Vorlage sich auf das Ende des 9. Jh. datieren läßt. S. 179—198 gibt M. eine Untersuchung über Übersetzungstechnik und Übersetzer. Die noch ausstehende Edition wird gewiß manches heute nicht mehr griechisch existierende und doch ursprünglich griechische Gut zutage fördern. [316]

A. St., *L'office des Matines pour le jour très glorieux de la Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Irénikon 5 [1928] 150—168). Übers. aus dem Altslav. [317]

H. Millet, *Les noms des auriges dans les acclamations de l'hippodrome, Étude critique sur le Livre des Cérémonies* (Recueil Kondakov [Prag 1926] 279—293). Enthält interessante Hinweise auf die Beziehungen der bei den Zirkusspielen üblichen Zeremonien zur Liturgie und den jeweils gefeierten Mysterien, die besonders in den aus der Liturgie in die Akklamationen der Parteien eingedrungenen Troparien zum Ausdruck kommen. D. W. [318]

IV. Kirchenjahr; Perikopen; Kalender.

A. Stoelen, *L'année liturgique byzantine* (Collection Irénikon IV 10. Amay s. M. 1928) gibt ein klares Bild der äußeren Struktur des Kirchenjahres im byzant. Ritus russ. Prägung. [319]

A. Hebbelynek, *Les Κεφάλαια et les τίτλοι des Évangiles* (Muséon 41 [1928] 81—120). Ausg. und Übers. nach Paris. Bibl. Nat. Copt. boh. 16. Bei der Bedeutung, die die κεφάλαια für die Identifizierung der Perikopen haben, ist diese Arbeit auch dem Liturgiker sehr willkommen. [320]

A. Baumstark, *Die quadragesimale alttestamentliche Schriftlesung des koptischen Ritus* (O. Chr. 3. S. 3/4 [1930] 37—58). Vgl. die Miszelle oben S. 174 ff. [321]

O. H. E. Burmester und **E. Dévaud**, *Les Proverbes de Salomon. Texte bohairique* (Wien 1930). Vgl. die Miszelle oben S. 174 ff. [322]

A. Baumstark, *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem* (Byz. Zschr. 30 [1930] 350—359). Sowohl das armenische Lektionar als das georgische Kanonar geben über die Lesungen zwischen Pfingsten und dem 13. IX. keinen Aufschluß. Diese Lücke läßt sich jetzt füllen durch die Angaben einer Berliner Hs., deren Nummer nicht genannt ist, der sich dann auch die Notierungen von Leipzig, Cod. Tischend. XXXI anschließen. Es ergibt sich nun für Jerusalem eine Bahnlesung aus allen Evangelien, die sich über das Jahr hinzieht und am „Neuen Sonntag“ mit Joh anhebt, dann mit Mt, Mk weiterfährt und mit Lk am Ende der großen Fasten schließt. Diese Folge ist aber die der ältesten Entwicklungsstufe in der Geschichte des einheitlichen Vierevangelienbuches, wie sie schon Origenes gekannt hat. [323]

Fr. Dunkel CM, *Fasten und Feste der orientalischen Kirchen in Syrien und Palästina* (Hl. Land 74 [1930] 137—148). Aufzählung der Fest- und Fasttage bei den heutigen Unierten der einzelnen Riten. [324]

E. A. W. Budge, *The book of the saints of the Ethiopien Church. A translation of the Ethiopic synaxarium made from the mss oriental 660 and 661 in the British Museum* (Cambridge 1928). Der Editor und Übersetzer, dem wir schon so manche kostbare Gabe verdanken, wollte für den Marquis of Bute bereits 1895 Text und Übers. des Synaxars anfertigen. Als Mgr. Graffin seinerseits 1897 ein gleiches Unternehmen ankündigte, trat er zurück. Wenn er uns nun doch wenigstens mit einer Übers. beschenkt, so ist es, weil das Graffinsche Unternehmen nur langsam voranschreitet und in 4 Ansätzen (PO I 521—705, VII 205—456, IX 237—487 und XV 543—798) erst die Hälfte der Arbeit geleistet ist. Grébaud schlägt in seiner Einleitung zu dem 4.—6. Monat des äthiop. Jahres (PO XV) vor, drei Rezensionen zu unterscheiden: 1. Die primitive Rezension, der Abbadie 66 und Trocadero 5 angehören, 2. die Revision oder Vulgata mit reicher Vertretung und 3., was er als „Propre“ bezeichnet, lokale Varianten. Die Hs., die B. wegen ihrer Exaktheit herangezogen hat, gehört zur Vulgata. Sie kennt vor allem deren hymnische Bestandteile, die jeweils mit Salām beginnen und die B. nur für den Monat Sane beispielshalber übersetzt hat. Bei der Übers. des Synaxars stützt sich B. einzig auf die Doppelhs. 660/61 von 1654/55, wobei er allerdings die Oxfordter Hs. XXIII, die auch die PO kollationiert, zwar nicht für Textvarianten, soweit ich sehe, aber doch für das Vorhandensein (oder Nichtvorhandensein) von Heiligenkommemorationen auswertet. Doch auch so ist ein für die Auswertung des Synaxarinhaltes brauchbares Instrument entstanden, das um so wertvoller ist, als es das Hss.-material der PO erweitert, freilich nur in der Übers. Ob es sich empfehlen wird, nach Vollendung der Arbeit in der PO ein Verzeichnis der Textvarianten in den Londoner Hss. (Einl. Bd. I S. XXVIII s.) gegenüber den Hss. der PO herzustellen? Wir würden wohl kaum irgendwie wesentlich über den Text der Guidi, Graffin, Grébaud etc. hinauskommen. Sehr bequem sind die Patriarchenregister (haupts. nach Chaîne) in Bd. 1, die zeitlich geordneten Heiligenregister zu Anfang eines jeden und das alphabetische am Ende des 4. Bds. Die gute Einl. verbreitet sich u. a. über den Begriff des Synaxars (XIII), den oder die Verfasser der Vorlage (XIII—XIV) — als deren Kompilatoren gelten Michael von Atrib und Joh. v. Būrlēs; die zeitl. Fixierung von Michaels Arbeit schwankt zwischen 1187, 1247 oder 1267 und 1425 —, die Rezensionen (XIX), den Salam (XIX f.), die (Londoner) Hss. (XXVIII ff.), die Publikationsgeschichte (XXXIII ff.). Bezüglich der Chronologie möchte ich vorziehen, der der PO zu folgen. [325]

N. Adontz, *Les fêtes et les saints de l'église arménienne* (Rev. Or. Chr. 26 [1927/28] 74—104, 225—78). Noch unvollendete Untersuchungen über die Fragen und Vorfragen des armenischen Synaxars. [326]

Ter Israel, *Le synaxare arménien* ed. Bayan (Patr. Or. 19 [1926] 1—150 und 21 [1929] 1—879). Die Ausg. des sog. Ter Israel ist nun bis auf die noch ausstehenden Indizes vollendet. B. hat damit der Wissenschaft ganz ohne Zweifel einen großen Dienst geleistet, wenn auch sein Text nicht den Wert besitzt, den er ihm glaube zusprechen zu müssen, erst recht nicht die endgültige kritische Ausgabe darstellen kann (vgl. die wertvollen Äußerungen des Bollandisten P. P[eters] in der Anal. Boll. 30 [1911] 5—26 und die von Adontz in Rev. Or. Chr. 24 [1925] 211—218). [327]

S. Gorgadze, *Svanethis Mravalthavi* (Sakhartvelos Arkhivi 3 [1927] 1—35). Mravalthavi gibt Marr (PO 19 [1926] 631) mit *Πολυκέφαλος* wieder. Es handelt sich um eine Sammlung hagiograph. Übersetzungsarbeiten. Der bekannteste Übersetzer ist Sedh, „der Übersetzer“. Die von Gorgadze nach der Hs. 19 des AltertumsMuseums der staatl. Universität Tiflis hg. Stücke umfassen Lesungen für die Zeit von dem Verkündigungsfest vor Weihnachten bis zum 29. I. Nur für Habo, Mart. ist ein zusammenhängendes Ganze gegeben, sonst ausgiebige Initien- und Schlußstücke. Es sind mit Lesungen ausgestattet: S. 6 Verkündigung (6 Stücke, Nr. 3 von Joh. Chrys., Nr. 6 von Eiphanius von Cypern); S. 10 Christi Geburt (12 Stücke; Nr. 1, 2, 8 von Joh. Chrys., Nr. 3 von Athanasius von Alex., Nr. 4 von Klemens von Rom, 5 und 9 von Gregor Naz., 7 von Gregor Nyss., 10 vom Kaiser Justinian, 11 von Petrus von Jerusalem, 12 von Eusebius); S. 15, 26. XII. (Jakob, der Herrenbruder, 3 Stücke; Nr. 3 von Joh. Chrys.; S. 16, 27. XII. (Stephan, 4 Stücke, Nr. 3 von einem Lukian); S. 17, 28. XII. (Peter und Paul, 3 Stücke, Nr. 3 von Joh. Chrys.; am gleichen Tage: Dionysius, der Areopagit, 2 Stücke, dazu ein drittes von Jakob von Sarug über die jungfräuliche Geburt); S. 20, 29. XII. (Johannes, 4 Stücke, Nr. 4 von Joh. Chrys.; S. 21, 1. I. (Basilius, 11 Stücke; in 6 ist Ephrem, in 7 des B. Bruder Petrus, in 10 Gregor miterwähnt, Nr. 11 ist Weihnachtslesung); S. 24 Tauffest (14 Stücke, davon 1—6, 10f. von Joh. Chrys., 8 von Proklos von Byzanz, 9 von Gregor Naz., 12 von einem Kyrill, 13 von Nino, 14 von Eusebius); S. 27, 7. I. (Habo, Mart.); S. 32, 17. I. (Antonius); 22. I. (Allerheiligen mit 8 Lesungen von Joh. Chrys. und 2 von Eusebius von Alex.); endlich S. 34, 29. I. (Konstantins d. Gr. Kreuzvision). [328]

Le synaxaire Géorgien, ed. M. Marr (Patr. Or. 19 [1926] 625—742). Die Veröffentlichung soll nach einem Ms. des urspr. georg. Klosters Iviron auf dem Athos erfolgen. Von den nur 64 Nummern, die es enthält, liegen die ersten 9 vor: 1—5 Stephan, 6—9 (8 fehlt) Peter und Paul. Das wenig umfangreiche Repertoire kann naturgemäß nur einen kleinen Teil des Jahres ausfüllen. Immerhin wird auch so die Möglichkeit vorhanden sein, manches Problem der Lösung näher zu bringen. Die Kapitelsangabe weist schon jetzt auf eine interessante, auch sonst bekannte Erscheinung hin: Die Zusammenlegung oder Verwechslung verschiedener Personen mit gleichen Namen. Vgl. Nr. 22 und 23 (Martyrer Timotheus und Apostel 7), Nr. 47 (der Centurio Longinus, wo im Griech. ein anderer L. steht), vielleicht auch 33 und 36 (Julian und Philoktemon, die die 40 Martyrer einrahmen, von denen zwei diese Namen tragen. Möglicherweise handelt es sich aber hier gerade um diese beiden). Die Einleitung ist vorwiegend grammatikalischer Natur. [329]

A. Ehrhard, *Ein neues vormetaphrastisches Januarmenologium* (Byz. Zschr. 30 [1930] 305—316). Die venezianische Hs. Marc. gr. 583 ist nicht, wie der Katalog von Zanetti (S. 307) schließen läßt, eine hagiographische, nichtmenologische Sammlung, sondern wirklich ein liturg. Menologion, u. zw. wie der große Umfang zu folgern zwingt, ein solches nur für den Januar, von dem 17 Tage mit Lesungen bedacht sind. Die Hs. stammt aus dem 10. Jh. Sie war im 16./17. Jh. in der großen Laura des Athos. Ihre Herkunft ist ungewiß. [330]

O. Heiming OSB, *Ein Bios des hl. Benedikt aus einem griechischen Menologium des 10. Jh.* (Cassinensia, Misc. in occasione del XIV. centenario della fondazione

della Badia di Montecassino [Montecassino 1929] 55—64). Der Bios stammt aus dem März-April-Menologium Marc. gr. 359 und stellt eine kurze Bearbeitung der Zachariasübersetzung von Gregors 2. Buch der *Dialoge* dar. Der der Hs. zugrunde liegende Liturgietyp steht dem des Palm. 266 und des Hag. Stavr. gr. 40 sehr nahe.

Le synaxaire arabe jacobite (Rédaction copte), 6. *Additions et corrections-Tables* p. R. Basset (Patr. Or. 20 [1929] 743—90). Die letzte, von A. und H. Basset und M. Massé nun zu Ende geführte Arbeit des 1924 verstorbenen Verf. gibt zunächst einige Nachträge zu den Fußnoten, dann Korrekturen und schließlich ein Eigennamenverzeichnis für den arab. Text und die Übers. Hoffentlich bringt uns die PO bald auch die Vervollendung des so langsam voranschreitenden äth. Synaxars, damit dieses in seiner Abhängigkeit vom Kopten und seinen Eigenbestandteilen auf der ganzen Linie erkannt werden kann. [331]

Synaxarium Alexandrinum, interpretatus est J. Forget I 2 C. S. C. O. Scr. arab. III 19. Versio. [332]

V. Liturgische Kunst.

L. Bréhier, *A propos du psautier byzantin à frontispice* (Byzantion 5 [1929/30] 33—45). Faßt die Ergebnisse der Aufsätze von 1. H. Millet et Sirarpie der Nersessian, *Le psautier arménien illustré* (Rev. des Etudes arméniennes 10 [1929] 177—181); 2. Grünwald, *Byzantinische Studien. Zur Entstehungsgeschichte des Pariser Psalters ms grec 139* (Brünn 1929) [s. Jb. 9 Nr. 222]; 3. R. C. Morey, *Notes on East Christian Miniatures* (The Art Bulletin 11 [1929] 5—103); 4. H. Lassus, *Les miniatures byzantines du Livre des Rois* (Mélanges d'Archéologie publ. par l'École franç. de Rome 45 [1928]) für die Entstehungsgeschichte des berühmten Pariser Psalters Ms Grec 139 zusammen. Seine Miniaturen sind eine künstlerische Ausgestaltung einfacherer Illustrationen alter Rollen des 4. oder 5. Jh. (Lassus), an der Künstler der alexandrinischen und auch solche der vorderasiatischen Tradition beteiligt sind (Morey). Diese Arbeit ist nicht frei von Fehlern und Mißverständnissen (Grünwald) und in das 7. Jh. zu datieren (Morey). D. W. [333]

F. Macler, *La reliure de la bible arménienne d'Oskan conservée à la bibliothèque nationale de Paris* (Rev. des Études Armén. 8 [1928] 7—17). Die Vorderseite des aus dem 17. Jh. stammenden Einbandes ist mit einer Kreuzigung Christi verziert, die nach der lat. Tradition dargestellt ist, wie unter anderem der lat. Kreuzestitel INRI und die Buchstaben IHS zeigen; zu beiden Seiten des Kreuzes stehen Maria und Johannes, am Fuße des Kreuzes liegt ein Schädel (der Sch. Adams). Auf der Rückseite des Einbandes gewahrt man die *Assumptio Mariae* oder vielleicht besser die *Migratio Virginis*. Am 15. VIII. 949 wurden die beiden hochverehrten Reliquien: das Abgarbild und der Brief des Herrn aus Edessa und Konstantinopel in die Blachernenkirche gebracht, von dort in verschiedene andere Kirchen übertragen und schließlich in der Kirche des Pharos aufbewahrt. Auf dem unteren Buchschnitt sieht man eine Frau mit dem Bilde des Herrn (Abgarbild), identifiziert mit Veronika, welche die Legende zu einer Prinzessin von Edessa gemacht hat. Den Seitenschnitt schmückt eine Kreuzigung, darüber ein Oval mit Dreieck (das Auge Jahves); Christus ist blond und trägt die Dornenkrone. Zur Rechten scheint ein Engel in einem Kelche das Blut Christi aufzufangen, wohl Anspielung auf die Legende, derzufolge Joseph von Arimathäa das Blut des gekreuzigten Herrn aufgefangen hat. Auf dem oberen Buchschnitt ist die legendarische Königin Protonike oder Petronike, die Gemahlin des Claudius, dargestellt, die nach der *doctrina Addai* das Kreuz Christi aufgefunden hat. H. H. [334]

O. Wolff, *Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis* (Byz. Zschr. 30 [1929/30] Heisenbergfestschrift 531—539). Sammelt verschiedene Zeugnisse für den Eindruck, den eine byzant. Zentralkirche auf den zeitgenössischen Beschauer machte. Gregor Naz., Prokop und Photios sind einig darin, die Kirche als Abbild des Himmels zu betrachten, als „Wohnstatt des Lichtes“. Gregor nennt die Kuppel schlechthin

οὐρανός. Wir können daraus ersehen, daß es keine unbegründete Phantasterei ist, wenn man die byzant. Architektur als Ausdruck eines bestimmten Geistes betrachtet, der wesentlich auf die Kontemplation gerichtet ist. D. W. [335]

E. Power, *The Church of St. Peter at Jerusalem. Its relation to the house of Caiphas and Sancta Sion* (Biblica 9 [1928] 167—186). Befaßt sich mit dem Werke F. X. Marchets, *Le véritable emplacement du Palais de Caïphe et l'Eglise Saint-Pierre à Jérusalem* (Paris 1927). Seit der Zeit der Kreuzfahrer nahm man an, daß das Haus des Kaiphas nördlich vom Coenaculum stand, wo die Armenier ein Heiligtum haben, und daß dort die im 5. Jh. erbaute Peterskirche zu suchen sei. Eine andere gleichzeitige Tradition bezeichnete eine Höhle am östl. Abhange des Sionshügels als den Ort, wo Petrus nach der Verleugnung des Herrn geweint habe; dort wurden auf dem Grundstücke der Assumptionisten in neuester Zeit die Überreste einer dem 5. Jh. angehörigen Kirche ausgegraben, die auf der Mosaikkarte von Madaba angegeben ist und im Typikon der Anastasis (10. Jh.) „Kirche der Reue des hl. Petrus“ genannt wird. Man hat deshalb angenommen, daß es vor und nach der Kreuzfahrerzeit in Jerusalem 2 dem hl. Petrus geweihte Kirchen gab, eine an der Stelle des Kaiphashauses zur Erinnerung an seine Verleugnung des Herrn, und eine 2. an dem Orte, wo er seinen Fehltritt beweinte. Für diese Ansicht fand man eine Bestätigung im georgischen Typikon von Jerusalem, von welchem Kekelidze 1912 eine russ. Übers. veröffentlichte; nach diesem Typikon wurde im 8. Jh. in Jerusalem am 21. I. die Dedicatio S. Petri gefeiert, am 18. VIII. die Dedicatio bei der Kirche des Apostels Petrus, damit glaubte man die Existenz zweier Petruskirchen in Jerusalem bewiesen. Aber H. Goussens Studien über die Hss. des georgischen Typikon von Jerusalem (1923) [s. Jb. 4 Nr. 648] haben gezeigt, daß diese Ansicht unbegründet ist. Die Kirche, deren Weihe am 21. I. begangen wurde, heißt in dem durch Kekelidze veröffentlichten Manuskript von Satal „Kirche des hl. Petrus“, im Manuskript von Paris (Bibl. Nat. Fonds Géorgien n. 3) dagegen „Kirche des hl. Paulus“. Darunter ist jedenfalls die im *Commematorium de casis Dei* erwähnte Kirche der Ap. Petrus und Paulus auf dem Ölberge zu verstehen. Die Kirche des hl. Petrus an der Stelle des Kaiphashauses, die nach dem Typikon von Jerusalem eine Station der Prozession am Gründonnerstag bildete, ist ohne Zweifel identisch mit der im Typikon der Anastasis genannten Kirche der Reue des hl. Petrus, deren Reste auf dem Grundstücke der Assumptionisten aufgedeckt wurden. Die Mosaikkarte von Madaba zeigt nördlich von der Sancta Sion ein Gebäude von bescheidenem Umfange, entweder eine Kirche oder ein Kloster, dagegen östlich der Sancta Sion eine größere nach Osten gerichtete Kirche mit dem Eingang im Westen: dies ist die von den Assumptionisten ausgegrabene Kirche, und man hat allen Grund anzunehmen, daß es die von Theodosius. im *Breviarius de Hierosolyma*, im Typikon von Jerusalem, im *Commematorium de casis Dei* genannte Peterskirche an der Stelle des Kaiphashauses ist. Die archäolog. Funde scheinen diese Ansicht zu bestätigen, so zwei Bronzesiegel mit dem Bilde eines Hahnes, ein Lampenständer mit dem Namen des Spenders, Joseph, der dem Kloster des hl. Theodosius (jetzt Der Dosi) angehörte; nach dem griech. Kalendarium wurde das Fest des hl. Theodosius am 11. I. im Heiligtum des Apostels Petrus gefeiert. Eine vollständige Kollektion jüd. Gewichte und Maße und eine hebr. Inschrift mit dem klar lesbaren Worte קִרְיָא legen die Vermutung nahe, daß hier das Haus eines religiösen Würdenträgers stand. Power prüft eingehend die histor. Zeugnisse, die für die armen. Tradition zu sprechen scheinen, und weist nach, daß sie zugunsten der Peterskirche der Assumptionisten gedeutet werden können. Der Umstand, daß die Kirche des hl. Petrus später den Namen Kirche der Reue des hl. Petrus erhielt, mag der Grund gewesen sein, daß der Mönch Epiphanius und die Pilger nach der Kreuzfahrerzeit die Stätte der Verleugnung und die der Reue des Apostelfürsten unterschieden. Vor der Zeit der Kreuzfahrer kannte man nur eine Peterskirche in Jerusalem, die durch die Ausgrabungen auf dem Grundstück der Assumptionisten wieder ans Tageslicht

gekommen ist; sie wurde im 5. Jh. erbaut und im 7. Jh. wiederhergestellt; sie umschloß ein Heiligtum, das wohl nur ein Gefängnis gewesen sein kann (das Gefängnis Christi im Palaste des Kaiphas). H. H. [336]

P. Vincent beanstandet in der Rev. bibl. 38 [1929] 155—159 die Ausführungen E. Powers und tritt für die Überlieferung ein, die das Haus des Kaiphas nördlich vom Coenaculum auf dem Besitztum der Armenier sucht. Power habe den Text des Pilgers von Bordeaux, das älteste Zeugnis für die Lage des Kaiphaspalastes, unrichtig erklärt, wie P. Lagrange nachweist. Die Identifikation der Kirche St. Petri in Gallicantu auf dem Grundstück der Assumptionisten mit der Stätte des Kaiphashauses läßt sich weder durch histor. Zeugnisse noch durch die archäolog. Funde rechtfertigen. Power erwidert in Biblica 10 (1929) 116—125 und hält alle seine Behauptungen aufrecht. H. H. [337]

N. L. Okunev, *Les peintures murales à l'Eglise de Sopočani* (Byzantinoslavica [Prag] 1 [1929] 119—148). Gibt den vollständigen Plan der Ausmalung der 1265 durch König Stephan Aroš gegründeten Dreifaltigkeitskirche zu Sopočani in Serbien. Interessant ist vor allem der „liturg. Zyklus“ in der Apsis. In der Wölbung ist die Muttergottes mit zwei Erzengeln dargestellt, darunter die „Kommunion der Apostel“, darunter das Kind Jesus auf der Patene, das von einer Prozession von Bischöfen verehrt wird. D. W. [338]

N. L. Okunev, *Les portraits des rois-donateurs dans la peinture religieuse serbe* (Byzantinoslavica [Prag] 2 [1930] 74—96). Berichtet über die Stifterbilder in den Kirchen von Milesevo, Ariljé, Studenica und Psaca. Sie befinden sich an der Südostwand der Kirche, wo die Stifter für gewöhnlich begraben wurden, und stellen den thronenden Christus dar, zu dem die Muttergottes den König mit dem Modell der von ihm gestifteten Kirche führt. In seinem Gefolge befinden sich andere Familienmitglieder und Vorfahren des Stifters. Das Streben nach Porträtähnlichkeit ist sehr ausgeprägt. D. W. [339]

N. Jorga, *Les variations du type de la Dormition de la Vierge dans le vieil art roumain* (Recueil Kondakov [Prag 1926] 29—41). Zeigt an der Entwicklung der Darstellung des Heimanges Mariens die fortschreitende Anpassung des byzant. Urtyps an die Mentalität des rumän. Volkes bis zum Schwinden des Hieratischen im 19. Jh. D. W. [340]

J. D. Stefanescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et Moldavie depuis les origines jusqu'au XIX^e s.* (Orient et Byzance III. Paris 1928). Eine Provinz der byzant. Kunst nach der anderen ist uns in den letzten Jahren erschlossen worden. Die vorliegende Arbeit von einem Schüler des Prof. H. Millet zeigt gewiß noch nicht die umfassende Beherrschung des formgeschichtl. und ikonograph. Details, wie sie die Werke seines Meisters auszeichnet, ist aber doch wertvoll als erster Versuch, einen Überblick über die Denkmäler der kirchl. Kunst im heutigen Nordrumänien zu gewinnen. Für die Darstellung einer Entwicklung fehlen noch die tieferen Gesichtspunkte. D. W. [341]

J. D. Stefanescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et Moldavie depuis les origines jusqu'au XIX^e s. Nouvelles recherches: Études iconographiques* (Orient et Byzance VI. Paris 1929). Ergänzt das vorausgehende Werk nach der ikonograph. Seite hin und gibt wertvolle Aufschlüsse über den Einfluß der Liturgie auf die bildliche Darstellung. Ein Fresko aus der Kirche in Dolhestii-Mari stellt den Ritus der Prothesis dar, indem die verschiedenen Anrufungen der Trinität, der Propheten usw. wiedergegeben sind mit deutlicher Betonung der im 12. Jh. umstrittenen Ansicht, daß das hl. Opfer an die ganze Trinität gerichtet sei. D. W. [342]

J. D. Stefanescu, *Contribution à l'étude des peintures murales valaques, Transylvanie, district de Valcea, Targoviste et région de Bucarest* (Orient et Byzance II. Paris 1928). Gibt lediglich Beschreibungen rumän. Wandmalereien in den genannten Bezirken und bezeugt das häufige Vorkommen des als „himmlische Liturgie“ bekannten Motivs byzant. Kirchenkunst. D. W. [343]

A. Protitch, *Un modèle des maîtres bulgares du XV^e et du XVI^e s.* (Recueil Kondakov [Prag 1926] 103—124). Gibt ein Beispiel für die im 13. Jh. einsetzende Loslösung der bulgar. Kirchenkunst vom byzant. Einfluß und ihren wachsenden Realismus. Das Porträt eines berühmten Woiwoden wird maßgebend für den Christustyp verschiedener Kirchen.

D. W. [344]

A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie* (Paris 1928). Erste Übersicht über die Monumente der älteren bulgar. Kirchenkunst vom 13.—15. Jh. Bei allem Einfluß des nationalen Elementes auf die Formgebung bleibt doch für das Inhaltliche die Liturgie maßgebend. Im 14. Jh. spürt man daneben das Eindringen moralisch-asketischer Tendenzen in dem häufigen Vorkommen der „Klimakusleitern“, der „Weisheitsquellen“ usw. Liturgiegeschichtlich von besonderem Interesse ist eine Darstellung in Tirnovo. Links und rechts vom Fraueneingang sind die hl. Barbara und die hl. Nedelja (Kyriaka) als Diakonissen (mit Orarion) dargestellt. Wir wissen, daß das Amt der Diakonissen als Ordnerinnen der weiblichen Pfarrmitglieder im 13. Jh. in Konstantinopel noch lebendig war. Das Bild zeigt zugleich den eigentümlichen Charakter der byz. Kunst als einer „vergegenwärtigenden“.

D. W. [345]

K. Miatev, *Die Rundkirche von Preslaw* (Byz. Zschr. 30 [1929/30] Heisenbergfestschrift 561—567). Beschreibt eine in der alten Hauptstadt Bulgariens aufgedeckte Rundkirche aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jh. mit vorgelagertem Narthex und Atrium. Von den beiden Seitenräumen, die den Narthex von Norden und Süden flankieren, enthält der letztere ein durch Marmor verkleidetes, 1,15 m langes, 0,66 m breites und ca 1 m tiefes Bassin mit Zu- und Abflußröhre. Der Verf. sieht in diesem Bassin eine Taufpiscine und erklärt auch das Atrium als für die Katechumenen errichtet, deren es im Anfang des 10. Jh. in Bulgarien noch viele gegeben haben müsse.

D. W. [346]

G. A. Soteriu, *Byzantinische Basiliken in Makedonien und Altgriechenland* (griech.). (Byz. Zschr. 30 [1929/30] Heisenbergfestschrift 568—576) bringt zahlreiche Beispiele für das Fortleben der basilikalen Form des Kirchenbaues in Griechenland in byzant. Zeit.

D. W. [347]

A. C. Orlandos, *Une basilique paléochrétienne en Locride* (Byzantion 5 [1929/30] 207—228). Gibt einen Bericht über die im Febr.-März 1929 bei Arkitsa in Lokris vorgenommenen Ausgrabungen, die zur Aufdeckung einer wahrscheinlich von Slaven im 6. Jh. zerstörten altchristl. Basilika geführt haben. Die Kirche zeigt den in Griechenland sonst seltenen Grundriß in T-form, wie er uns von den röm. Basiliken (St. Peter — St. Paul) her geläufig ist. Die Apsis ist erhöht. Der Stil der keine spezifisch christl. Motive aufweisenden Fußbodenmosaiken und der schlicht von dem *ἔργον τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας* berichtenden Weiheinschrift weisen auf das Ende des 4. bzw. Beginn des 5. Jh. als Entstehungszeit hin.

D. W. [348]

J. Papadopoulos, *Mosaïque byzantine de Salonique* (Acad. des inscript. et belles lettres. Compte rendu 1927, 215—218). Dieses Mosaik wurde aufgefunden in der Apsis der Kapelle des Hosios David. Es stellt Christus dar auf einem Regenbogen, umgeben von den Symbolen der Evangelisten und 2 Figuren, wahrscheinlich Markus und Lukas. Der Herr ist bartlos; die Rechte erhebt er gegen Himmel, in der Linken hält er eine Schriftrolle mit der Inschrift: *Ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐφ' ᾧ ἐλπίζομεν κ(αὶ) ἀγαλλιώμεθα ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ ἡμῶν, ὅτι ἀνάπτουσιν δώσει ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦτον.* Unter dem Mosaik ist eine leider stark beschädigte Inschrift in Goldlettern: *† Πηγ(η) ... εὐτική, δεκτική θρεπτική ψυχῶν πιστῶν ὅλα ... ν... ἐν ἐπέτυχαι καὶ ἐπιτυχῶν ... ἐπλήροσα ... † ὑπὲρ εὐχῆς ...* Das Mosaik stammt aus dem 9. oder 10. Jh.

H. H. [349]

P. P. Muratov, *Les icones russes* (Paris 1927). Die russ. Kunst, die von der byzant. abhängig ist, beginnt mit der Einführung des Christentums durch Fürst Wladimir, der nach Kiew Ikone, Kreuze und Bücher brachte und 989—996 die Kirche Desiatinaia erbaute. In Kiew blühte im 11. Jh. die Kunst; es entstanden un-

gefähr 400 Kirchen, die reich mit Mosaiken und Fresken geschmückt wurden, vor allem die Kathedrale S. Sophia. Das gleiche gilt von Nowgorod, wo zwischen 1150—1200 20 Kirchen erbaut wurden. Die Fresken von Kiew und Nowgorod, die gleichzeitig sind mit den Mosaiken von Hagios Lukas in Phokis und von Daphni, gehören zu den besten Schöpfungen byzant. Kunst; doch ist aus dieser Periode in Kiew wenig erhalten geblieben, mehr in Nowgorod, besonders in S. Georg in Ladoga und S. Sophia und S. Dimitri in Wladimir; einen eigenen Charakter haben die Fresken in der Kirche des hl. Erlösers in Nereditsa (1199): in der Zentralkuppel ist Christi Himmelfahrt dargestellt, darunter die Apostel und Propheten; in der Apsidenkoncha die Virgo orans in natürl. Größe, darunter die Kommunion der Apostel (das *mysterium eucharisticum*), zuunterst die Bekenner und Väter der Kirche; an der Westwand das letzte Gericht mit allen Details wie in den Hymnen des hl. Ephräm; in den Kuppelbogen sieht man in 40 Medaillen die Martyrer; die Bilder anderer Heiliger schmücken die Pfeiler. Ohne Zweifel wurde damals auch die Ikonenmalerei eifrig betrieben, obwohl sich diese Kunst erst vom 14. Jh. an weiter verbreitete. Durch die mongolische Invasion wurde im 13. Jh. Kiew zerstört; die Vorherrschaft ging auf Nowgorod über, welches sie 3 Jh. lang behauptete. In der Malerei war wie bisher die byzant. Tradition maßgebend; griech. Künstler wurden berufen, um die Kirchen auszuschnücken. Doch entwickelte sich vom 14. Jh. an eine originelle russ. Kunst, gleichzeitig mit dem goldenen Zeitalter der byzant. Kunst unter den Paläologen und Komnenen (vgl. die Mosaiken der Kahrie-Moschee, der alten Chorkirche in Konstantinopel, und die Fresken in den Kirchen von Mistra). Kondakow und Likhadow meinen, die russ. Malerei sei über Byzanz durch die ital. Kunst beeinflusst worden; Diehl, Millet, Dalton und Muratow stellen dies in Abrede. In Nowgorod und Moskau erhielt sich vielmehr die reine byzant. Tradition, die etwas von der Klassizität der alten hellen. Kunst bewahrt hat, wie besonders die Personifikationen von Meeren und Flüssen, z. B. des Jordan bei der Taufe Christi, zeigen. Einer der bedeutendsten Maler aus dieser Zeit war Theophanes der Grieche, der um die Mitte des 14. Jh. in Nowgorod tätig war und gegen Ende des Jh. nach Moskau zog, wo er zusammen mit Andreas Roublew die Verkündigungskirche ausmalte. Das klassische Schema für das 14. Jh. ist: in der Kuppel der Pantokrator, im Tambur die Theorie der Erzengel und Propheten, in den Kuppelzwickeln die Evangelisten, in der Apside die Virgo orans, darunter die Kommunion der Apostel und die göttliche Liturgie. Von Ikonen wird das berühmte Bild u. l. Frau vom Don, das Großfürst Dimitri in der Schlacht gegen die Tataren bei Koulikowo (1379) mit sich führte, Theophanes zugeschrieben. Tschirikow hat es 1913 wieder ans Licht gezogen. Unter dem Schüler des Theophanes, Andreas Roublew († c. 1430), entstanden die Ikonostasen, die heute ein wesentliches Element in den Kirchen des byzant. Ritus bilden. Bereits 1859 stellte Filimonow die Behauptung auf, die Ikonostase sei russ. Ursprunges, und Muratow glaubt, ihm recht geben zu müssen. In den byzant. Kirchen war der Altar ursprünglich durch ein Gitter abgeschlossen, aus dem sich im goldenen Zeitalter von Byzanz die reich ornamentierten Schranken in Form von Kolonnaden und Arkaden entwickelten; solche Schranken aus dem 10.—12. Jh. haben sich in Kirchen auf dem Balkan und im Kaukasus erhalten. Die Ikone wurden an den Pfeilern der Altarschränken und an den Pfeilern und Mauern des Hauptschiffes angebracht. Die Kirchen von Mistra zeigen noch jetzt die Spuren der Altarschränken, woraus sich schließen läßt, daß Byzanz nicht die Heimat der Ikonostasen ist. Die ältesten bekannten Ikonostasen sind in Nowgorod und Umgebung. Filimonow erklärt den Ursprung der Ikonostasen aus der Fülle von Ikonen in den russ. Kirchen am Ende des 14. Jh. Zuerst bildete sich die untere Reihe der sog. stabilen Ikone (Christus, die hl. Jungfrau, der Kirchenpatron), die niemals ihren Platz wechseln, nach und nach kamen die oberen Reihen hinzu. Die Deesis über der königlichen Pforte ist aus Byzanz nach Rußland gekommen. Die Erzengel, die Apostel und auf größeren Ikonostasen die Väter der Kirche und die Martyrer, welche in den alten

byzant. und russ. Kirchen die Zentralkuppel schmücken, sind vor den Altar versetzt worden. Unter den Ikonen des Andreas Roublew erlangte die heil. Dreifaltigkeit Berühmtheit, dargestellt durch die Engel, d. h. durch die Drei, welche Abraham unter der Eiche in Mambre bewirtete. Das Thema der „Philoxenie Abrahams“ war damals sehr beliebt. Die Fresken des Magister Dionysios, der um 1500 tätig war im Kloster des hl. Theraon bei Nowgorod, sind formvollendet und von dramatischer Wirkung. Dionysios hält sich, was die Auswahl der Bilder betrifft, an das traditionelle Schema; nur fehlt die Kommunion der Apostel, dafür sind an den Wänden und Pfeilern der Kirche die Wunder und Parabeln des Evangeliums und die *olxoi* des Hymnos akathistos dargestellt. Im 16. Jh. wurde Moskau die Residenzstadt der Zaren. Unter Iwan dem Schrecklichen (1534—1584) macht sich ein Verfall der russ. Kunst bemerkbar: die Wahl der Themata wird mehr durch die Literatur als durch die Liturgie bestimmt; deshalb herrschen auf den Ikonen Szenen aus dem Leben der Heiligen (z. B. Vision des hl. Eulogius, des hl. Johannes Klimakus, die beiden Schutzheiligen der Pferde: Florus und Laurus, d. h. die christianisierten Dioskuren) vor; bibl. Reminiszenzen sind mit byzant. Legenden, geschichtl. Episoden und Elementen aus der antiken Mythologie vermischt. Im 17. Jh. förderte die reiche Handelsfamilie der Stroganow die Kunst der Ikonenmalerei. Die technische Ausführung dieser Ikonen ist sorgfältig, das Kolorit gut gewählt; doch fehlt der vergeistigte Gesichtsausdruck. Die eigentliche Geschichte der Ikonenkunst endigt unter der Herrschaft der Romanow, im eigentlichen Sinne unter Alexis (1645—1676); nur als Volkskunst hat die Ikonenmalerei sich noch längere Zeit erhalten. Die Ausstattung des interessanten Werkes läßt nichts zu wünschen übrig; das gilt besonders von den 60 Bildertafeln.

H. H. [350]

Fürst **Eugen N. Trubetzkoy**, *Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei* (Paderborn 1927). Im I. Abschnitt: *Zwei Welten in der altruss. Ikonenmalerei* zeigt Tr., wie sich in der altruss. Malerei zwei Welten treffen: „— die jenseitige ewige Ruhe; andererseits — das leidende, sündige, chaotische, aber nach der Beruhigung in Gott sich hinsehnende Dasein — die Welt, die Gott sucht, aber ihn noch nicht gefunden hat“ (S. 7). Die Formel für die erste findet Tr. im Hymnos cherubikos d. Liturgie: „Laßt uns jetzt alle irdischen Sorgen ablegen.“ Das Christliche der altruss. Malerei findet Tr. in der asket. Weltentfremdung, der Einordnung in die Architektur (Symbol d. Gemeinschaft) und dem Sichhinwenden zum Kreuze (S. 8). Die Kunst ist ganz christozentrisch (S. 12). Die goldenen Giebelkuppeln mit den Kreuzen sind architektonisches Symbol „des Aufflammens der russ. Seele zum Kreuze“. „In diesem heiligen, inneren Brennen Rußlands liegt das ganze Geheimnis der altruss. Ikonenfarben“ (S. 16). „Die Symbolik der Ikonen ist in erster Stelle eine Sonnenmystik in der höchsten geistigen Bedeutung dieses Wortes“ (S. 18). „Assist“ ist die Sonnenfarbe (S. 19), und je nach der Gottnähe des dargestellten Gegenstandes geschieht die Verwendung des Assists (Verklärung Christi, „Sophia“, Gottesgebärerin); . . . „der Purpur des göttl. Morgenrotes, welches aus der Finsternis des Nichtseins plötzlich aufleuchtet, . . . das dem Aufgang der ewigen Sonne über der Schöpfung“ vorangeht, ist die Farbe der göttl. Sophia. In diesem Gegensatz von Sonne und Finsternis, zwischen denen die Schöpfung liegt, sieht Tr. das Christliche in der Malerei. Weil diese Spannung in den Seelen der alten Maler war, weil sie noch nicht lauwarm bürgerlich waren wie die heutigen Menschen, darum ist ihre Kunst so reich an symbol. Farben, ein so lebendiges Bild des Ringens der Kirche mit der Macht der Finsternis. II. Abschnitt: *Eine Weltanschauung in Farben; Die Frage vom Sinne des Lebens in der altruss. kirchl. Malerei*. Der Mensch fühlt in sich die Möglichkeit, entgegen dem anscheinenden grausamen Unsinn der tierisch-natürl. Welt eine geistige zu schaffen (S. 59), über das Chaos der Triebe einen Kosmos des Geistes zu bauen. Die „Schauenden, Seher einer höheren geistigen Welt“, drückten diese Überzeugung in Farben aus (S. 61). Der Kirchenbau muß als Ganzes als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens angesehen werden: „Das

Weltall muß selbst zum Tempel Gottes werden.“ In ihm „muß die ganze Menschheit sich zusammenfinden, die Engel und die ganze niedere Schöpfung . . . in dieser Idee des weltumfassenden Tempels ist die relig. Hoffnung auf eine künftige Versöhnung der ganzen Schöpfung enthalten“ (S. 63). Dieses Prinzip verfolgt Tr. durch den ganzen 2. Abschnitt seines Buches. So wird die russ. Kirche mit ihren goldenen Zwiebeln in der Öde der russ. Winterlandschaft zur Flamme des Gebetes, zur Vision einer jenseitigen Gottesstadt. Im Innern entsteht der Eindruck, als neige sich der Himmel zur Erde herunter (Wölbung der Kuppel, Ikonostase, Fresken und Ikonen). Verklärung der Welt nach dem Gleichnis der heiligen Dreieinigkeit (S. 68). Daher die Freude in den Farben. Aber das „lebenspendende“ Kreuz verlangt auch nach dem Vorbild der Liturgie (Karwoche — Ostern) schmerzvolle, asketische Züge: daher malten die alten Ikonenkünstler die Heiligen schwächig, abgehärmt, nicht nach lebenden Durchschnittsmenschen. Doch behielt der Schmerz, die Ascese im gesamten seinen vorbereitenden, untergeordneten Aspekt (S. 72). „Die Ikone ist kein Bildnis, kein Abbild, sondern . . . ein Vorbild der künftigen . . . zum Tempel Gottes gewordenen Menschheit.“ Daher ihre Verwandtschaft mit den Werken Giotto's und der frühflorentin. Kunst. Ihr gegenüber wirken die modernen Versuche, die Verklärung darzustellen (Wasnetzow), hysterisch, theatralisch (S. 75). Die staunenswerte Architektonik der russ. Ikonenmalerei kommt aus ihrer demütigen, hieratischen Einordnung in die Architektur der Kirche (z. B. Kiew, St.-Sophia-Kathedrale, Muttergottes „die unzerstörbare Wand“). „Wir besitzen in ihr eine Malerei, die ihrem Wesen nach eine ö k u m e n i s c h e ist. Hier tritt die Idee der Unterwerfung des Menschen unter die Idee der großen Gemeinschaft zutage, die Vorherrschaft des Ökumenischen über das Individuelle“ (S. 82). „Das Gefühl eines scharfen Ekels (beim Anblick Rubensscher Bacchanalien) erklärte mir . . . die Eigenschaft der Ikonen: die Bacchanalie ist die grellste und schreiendste Verkörperung gerade jenes Lebens, welches von der Ikone abgelehnt wird“ (S. 84). Tr. findet auch deutliche Berührungen mit dem Geist des hl. Franz v. Ass. (S. 88). Seine Bemerkungen über den „König Kosmos“ und die Ausgießung des Pneuma, die mehrfach in Nowgorod dargestellt wird, zeigt in wunderbarer Weise den p n e u m a t i s c h e n Charakter dieser Malerei (S. 90). Auch die Darstellung der g e m e i n s c h a f t s b i l d e n d e n Eucharistie ist tiefliturgisch (S. 92). Die Darstellung der Sophia hat gewisse Parallelen in der Anwendung der Sapientialbücher auf die Muttergottes im röm. Ritus (S. 94). Aus allem geht hervor, daß die russ. Ikonenmalerei wie die Kunst der Basiliken und der roman. Zeit eine liturgisch-kirchl. Kunst war und ihre Ideen spontan aus dem sakramental-kirchlichen Leben entsprangen. H. A. R. [351]

Robert Steele. *The Russian Icons* (Quarterly Review Nr. 497 [1928] 144—159). Faßt nach den neueren Arbeiten von N. P. K o n d a k o w und L e s c o w und dem Werke von Martin C o n w a y. *Art Treasures in Soviet Russia* (1925) die Geschichte der russ. Ikonen zusammen und bespricht kurz ihre Bedeutung für Liturgie und Volksfrömmigkeit. L. G. [352]

J. Ebersolt, *Orient et Occident. Pecherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les croisades.* Mit 26 Tafelbildern (Paris 1928). Das Abendland und bes. Frankreich wurden mit dem Orient und seiner Kultur bekannt durch die Pilger, die vom 4. Jh. an die hl. Stätten Palästinas besuchten; durch das Mönchtum, das sich vom Osten aus über das Abendland verbreitete; durch die Handelsbeziehungen, die es mit sich brachten, daß Orientalen, Syrer genannt, sich im Okzident ansiedelten. Das Byzanz Justinians übte einen mächtigen Einfluß auf das Abendland aus. Dieser oriental. Einfluß wurde noch verstärkt durch die freundschaftlichen Beziehungen Karls des Gr. mit dem Kalifen von Bagdad sowie mit den byzant. Herrschern, Beziehungen, die unter seinen Nachfolgern, den Karolingern, andauerten. Eine Folge dieser Beziehungen war, daß die oriental. Kunst im Abendlande sich Geltung verschaffte und oriental. Kunstschätze in den Okzident wanderten. Aber die abendländ. Christen begnügten sich damit nicht; sie suchten vor

allem möglichst viel von den reichen Reliquienschatzen des Morgenlandes zu erwerben; diese galten für kostbarer als Gold und edles Gestein. So erwarb der hl. Gaudentius von Brescia Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste; der hl. Victricius von Rouen Reliquien der in Byzanz verehrten Jungfrau und Märtyrin Euphemia, deren Kult sich bald im Okzident verbreitete. Die Legenden der oriental. Märtyrer erfreuten sich großer Beliebtheit bei den abendländ. Christen; die Legende des hl. Georg war seit dem 5. Jh. in Gallien bekannt; Sidonius Apollinaris, Bisch. von Clermont, erbaute eine Basilika zu Ehren des Heiligen. Bes. im 6. Jh., in welchem das hellenische Element in Südgallien bedeutende Fortschritte machte, nahm der Kult oriental. Heiliger im Abendlande zu. In Arles hat man Menasampullen mit dem Bilde des Heiligen und griech. Inschriften gefunden. Im 6. Jh. pilgerten viele abendländ. Christen zu den hl. Stätten Palästinas und brachten von dort Andenken und Reliquien mit. Der hl. Avitus von Vienne schickte eine Gesandtschaft nach Jerusalem um eine Partikel des Kreuzes Christi. Das Gleiche tat die hl. Radegundis; sie erhielt auf diese Weise aus Jerusalem eine in einen Silberschrein eingeschlossene Partikel des hl. Kreuzes, eine andere aus Konstantinopel nebst anderen Reliquien und einem in Gold und Edelsteine gefaßten Evangeliarium. Bei dieser Gelegenheit verfaßte Venantius Fortunatus seine Kreuzeshymnen. Unter den Reliquien befand sich auch ein Finger des hl. Mamas, Märtyrers in Kaisareia in Kappadokien, dessen Verehrung sich bald in Gallien einbürgerte. In Arles schrieb der hl. Caesarius den Laien vor, sich die Psalmen und Hymnen zu verschaffen und griechisch und lateinisch die Wechselgesänge zu singen. Dieser Brauch nahm allmählich überhand; in den Sakramentarien des 9. Jh. findet man häufig neben dem lat. den griech. Text des Gloria und Credo. Mitunter ließen sich auch griech. Kommunitäten im Okzident nieder. So wies im 10. Jh. Gerhard, Bisch. von Toul, den Griechen in seiner Diözese ein Oratorium an, wo sie in ihrer Sprache und nach ihrem Ritus die Liturgie feiern konnten. Hauptziel der Wallfahrten war das hl. Grab in Jerusalem, besonders im 10. und 11. Jh.; auf diese Weise verbreitete sich die Verehrung des Grabes Christi im Abendlande. Es wurden Kirchen gebaut nach dem Plane der Kirche des hl. Grabes in Jerusalem, so in Neuvy-Saint-Sépulcre um 1079, in Schlettstadt um 1087; diese Kirchen mehrten sich zur Zeit der Kreuzzüge. Das hl. Grab, ein Rundtempelchen mit einem auf Säulen ruhenden konischen Dach, das bereits auf den Ampullen von Monza und auf dem Reliquiar der Sancta Sanctorum in Rom erscheint, beeinflußte in der karoling. Zeit die abendländ. Künstler; wir finden es dargestellt im Evangeliarium des Gottschalk, im Evangeliarium von Saint-Médard in Soissons und im Codex aureus von St. Emmeram in Regensburg. Konstantinopel, das sich eines großen Reichtums an Reliquien rühmte, wurde neben Jerusalem gerne von Pilgern besucht. Im 11. Jh. brachte von dort ein Herr aus der Dauphiné, Joscelin, Reliquien des hl. Antonius, des großen Einsiedlers der Thebais, nach Frankreich und deponierte sie in Motte Saint-Didier, wo in der Folge die mächtige Abtei Saint-Antoine en Dauphiné entstand. In der bildlichen Darstellung der Heiligen ist die Einwirkung der byzant. Kunst unverkennbar. Auf einem Fresko der Kathedrale von Puy erscheint der hl. Michael in den Prachtgewändern des byzant. Herrschers, geradeso wie auf einem Marmorrelief in Konstantinopel. Byzant. Gepräge tragen die Fresken (11.—12. Jh.) einer Kapelle in Bercé-la-Ville, die den Mönchen von Cluny gehörte; unter den Heiligen sieht man auch einen oriental. Märtyrer, den hl. Sergius, ferner eine Episode aus dem Martyrium des hl. Blasius, Bischofs von Sebaste in Armenien, dessen Akten im Orient und Okzident viel gelesen wurden. In der karoling. Zeit erfreute sich der hl. Ephrem der Syrer großer Verehrung im Frankenreiche, ebenso der hl. Christophorus, dessen merkwürdige Legende sich über ganz Europa verbreitete. Die Abtei Saint-Riquier besaß einen großen Schatz von oriental. Reliquien, so von den hl. Cosmas und Damian, Georg, Christophoros, Ephrem, Antonius, Thekla und Euphemia. In der 2. Hälfte des 9. Jh. flüchtete der Thesaurarius von Saint-Riquier Jeremias diese

Reliquienschatze nach Sens, um sie vor den Normannen in Sicherheit zu bringen. Auch in anderen Ländern machte sich der byzant. Einfluß geltend, so in Südspanien und auf den Balearen, nachdem Justinian seine Herrschaft dorthin ausgedehnt hatte, noch viel mehr und nachhaltiger in Italien. Die Erzengel der Mosaiken und Fresken erscheinen in höfischer Kleidung in Torcello, S. Angelo in Formis, in der Unterkirche von S. Clemente in Rom, in San Sebastiano auf dem Palatin; auf den Mosaiken und Freskobildern Roms tragen die Heiligen die Gewandung byzant. Würdenträger, die Chlamys und das Tablion, im Oratorium des hl. Venantius beim Lateran, in S. Pietro in Vinculis; die hl. Agnes ist dargestellt als byzant. Kaiserin; so auch die Gottesmutter in S. Maria Antica auf dem Forum sitzend auf kostbarem Throne mit goldener edelsteinbesetzter Krone und der breiten Schärpe (loros). In deutschen Landen waren besonders die Klöster von Reichenau und St. Gallen Zentren griech. Kultur.

H. H. [353]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

I. Liturgie und Kulturgeschichte.

J. Spörl, *Das Alte und Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittbewußtseins* (Hist. Jahrb. d. Görresges. 50 [1930] 297—341; 498—524). Aus dieser guten Arbeit, die sich mit einem an sich außerordentlich wichtigen Thema beschäftigt (I. *Tradition und Fortschritt*; II. *Der Ausdruck des Wandels in der Geschichtschreibung*) erwähnen wir zunächst liturgiegeschichtl. Einzelheiten. S. 304: Auftreten Radulphs von Rivo gegen die liturg. Neuerungen der Franziskaner; hier auch: „Das Mißtrauen gegen Neuerungen auf liturgischem Gebiet war besonders stark im 9. und 11. Jahrh., als man eine Einheit der verschiedenen Riten zu erreichen suchte.“ Auftreten des Trierer *Liber officiorum* gegen die *imperitissimi quidam et moderni*. „Auch den seltenen Kommunionempfang empfand man als eine betrübliche Neuerung, eine *moderna consuetudo*“ (Walafr. Strabo). — S. 329: Robertus Paululus und seine neuartige Meßerklärung, auf die er stolz ist (vgl. dagegen S. 305). — S. 506: Ein Ausspruch des Petrus Damiani über seine Zeit als *aurea aetas* (*laetentur ergo coeli, exultet terra . . .*), der sicher auf die Liturgie zurückgeht. — Wichtiger aber für uns als derartige Einzelheiten ist die Gesamtfrage dieser Abhandlung, insofern sie ein lehrreicher und aufschlußreicher Beitrag ist zu dem Problem, das auch über den Beziehungen der Liturgie und ihrer Auffassung zum jeweiligen Kulturabschnitt steht. Vieles läßt sich dazu aus Sp. gewinnen, obwohl auch gesagt werden muß, daß er bei der Auswertung seiner ungemein gewissenhaft zusammengeholten Zeugnisse nicht immer glücklich ist und das einzelne pro- oder antifortschrittliche Diktum nicht immer in seinem relativen Gewicht zu seiner geschichtlichen und kulturellen Umgebung erkennt und erklärt. Daß das sog. MA keine Einheit ist, kommt bei Sp. sehr wenig, ja fast gar nicht zur Geltung; sonst könnte nicht ein Satz geschrieben werden wie S. 318: „In Thomas von Aquin haben wir vielleicht den typischsten (!) Repräsentanten ma. Weltanschauung.“ Vor allem scheint uns bei der ganzen Frage das Problem des sich entwickelnden ma. Individualismus (wozu z. B. gerade bei Abaelard beste Gelegenheit gewesen wäre) viel zu wenig berücksichtigt. Gut ist aber der Abschnitt über das Fortschrittbewußtsein in der bildenden Kunst (S. 333 ff.), wenn auch hier das eben berührte Problem bedeutend hereinspielt. — An manchen Stellen könnten wir auf Äußerungen unseres Jahrbuchs hinweisen; wir unterlassen es wie der Verf.

[354]

Kath. Weber, Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-Ord. u. s. Zw. N. F. 17 [1930] 347—403). Für uns kommt diese außerordentlich wichtige und durch gründliche Analyse viele neue Gesichtspunkte zutage fördernde Arbeit wegen ihrer allgemeinen kultur- und geistesgeschichtlichen Probleme in Frage, selbst wenn die Stellung der Liturgiegeschichte innerhalb der Kulturgeschichte dabei — leider! — in keiner Weise berührt ist. (S. 353 werden nur die Riten erwähnt, die nach Gregor v. T. bei der Einmauerung einer Nonne in Poitiers angewandt wurden.) Jedoch ist z. B. sehr wichtig der Wechsel vom einseitigen und weitgehenden Individualismus im frühesten gallischen Mönchtum zu einem Kanon der Lebensführung, zunächst durch Columban, dann noch stärker durch die Regel S. Benedikts (Zusammenfassung S. 370); die Stellung der Heiligenlegenden zu Kunst und Kunsthandwerk, worin sich auch seit dem 6. Jh. ein Wechsel vollzieht, dagegen die bleibende Fremdheit geistiger Bildung und Wissenschaft; S. 384 die Stellung der Heiligen zur Natur. An Literatur möchte ich ergänzen bzw. nachtragen: Jb. 9 Nr. 292; Jb. 10 Nr. 443 und G. Hunklinger, *Die älteste Lebensbeschreibung des hl. Ruperts* („Heimatblätter“. Beil. z. Reichenhaller Tagbl. 10 [1929] Nr. 19/20). [355]

F. W. Schaathausen, Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen. 1. Bd. *Von der Antike bis zum Zeitalter der romanischen Dome* (Jena 1929). 2. Bd. *Der Durchbruch des deutschen Geistes im Mittelalter. Von der Gotik bis zur Reformation* (1931). Die beiden Bände bilden gewissermaßen eine Fortsetzung der Bücher von Timmerding (vgl. Jb. 9 Nr. 314) über die christl. Frühzeit Deutschlands, indem sie die Geschichte des Christentums bei den germanischen Völkern, dann in immer enger werdenden Kreisen besonders zum deutschen Volk darzulegen versuchen. Freilich hindert mancher Umstand, an diesem Charakter der Fortsetzung festzuhalten. Denn einmal setzt die Darstellung Sch.s jenseits der von T. behandelten Zeit ein, sucht die ganzen geistigen und religiösen Zusammenhänge zwischen Orient, Hellas, Rom, Gallien, Deutschland herauszuarbeiten und so gerade die Religiosität der Deutschen gegenüber der der übrigen Stämme und Völker und Kulturen abzugrenzen bzw. wo es notwendig ist, innerlich mit jenen zu verknüpfen. Es besteht auch ein Unterschied insofern, als T. im wesentlichen übersetzte Quellen bietet, während wir es bei Sch. ausschließlich mit einer kulturgeschichtlichen und kulturphilosophischen, im ganzen also geistesgeschichtlichen Entwicklungsdarstellung nach der Meinung und dem Urteil des Verf. zu tun haben. Und endlich — und das ist der wichtigste Unterschied —: die geschichtlichen und religionsphilosophischen Auffassungen der beiden Autoren klaffen sehr weit auseinander. Sch. nähert sich trotz aller ästhetischen Verkläuterungen doch dem alten, von T. glücklich überwundenen Standpunkt von der inneren Gegensätzlichkeit zwischen Germanen- und Christentum und sucht diesen permanenten Gegensatz in oft glänzenden, pretiös stilisierten Darlegungen, in geistvollen Parallelen und Antithesen, in äußerlich bestechenden Formulierungen uns näher zu bringen. Eine gewisse ästhetische Freude freilich an diesen mächtigen Zusammenstößen und Übergängen scheint jeweils diese gegensatzbetonende Härte zu mildern. Aber abgesehen von gewissen Milderungen, von gewissen Anerkennungen des Gewesenen und Gewordenen als positiver Werte — der Grundzug, die große Linie, die durch die beiden Bände geht, ist doch die: das Christentum in der Form und Organisation und mit dem wachsenden Machtwillen der römischen Kirche ist über das Germanentum hergefallen und hat es in der „romanischen“ Zeit in seinen Bann geschlagen, bis sich das deutsche Wesen mit dem Beginn der „gotischen“ Epoche zu seinem Glück allmählich aus diesem Banne löste, bis Luther „die Oberhoheit der Kirche“ endgültig „knickte“ (II 242). Wir können diese Auffassung, was ihre völkisch-konfessionellen Grundlagen und Konsequenzen anlangt, nicht teilen; aber das hindert uns nicht, eine ganze Reihe von Aufstellungen Sch.s, namentlich was die rein kulturgeschichtliche Haltung, besonders auch die geistesgeschichtliche Periodisierung des ganzen

Komplexes anlangt, anzuerkennen und anzunehmen. Vor allem zeigt schon die Abgrenzung der beiden Bände voneinander, daß Sch. — wie wir — überzeugt ist von dem Aufbruch eines Neuen an der Wende des 13. Jh., mochte sich auch dieses Neue in den tiefsten Gründen aus anderen Quellen speisen als aus denen, die Sch. gelten läßt. Wir sind (aus räumlichen Gründen) freilich nicht in der Lage, zu allen einzelnen Gedanken und Ausführungen für oder wider Stellung zu nehmen, etwa zu der von Sch. in einer Art Monomanie immer wieder herausgehobenen Tatsache, daß das Konzil von Konstantinopel von 869 („das ganz unter dem Einfluß des Papstes stand“ I 139) „den menschlichen Geist beseitigt“ (141) bzw. (S. 167) „hinwegdekretiert“ habe; oder zu der Meinung (I, 138): „Der Papst als Statthalter Gottes war (z. Zt. Karls d. Gr.) noch nicht entdeckt.“ (Auch läßt sich hier wohl nicht sagen, daß „der Papst den Kaiser förmlich mit seiner Krone überfiel.“) Dagegen ist in diesem 1. Bd. sehr bemerkenswert, was über die romanische Kunst (S. 193 ff.) gesagt wird, so z. B. S. 194 die Stellungnahme gegen eine nur materiell-physisch-geographische Grundlage der Kunst, die vielmehr immer „Zeugnis des inneren (!) Wandels ihrer Schöpfer“ sei. Wichtig ist die Feststellung (S. 195), daß durch das Christentum die monumentale Baukunst zu den Germanen gekommen sei, während anderseits (S. 196) nicht gesagt werden kann, daß der Osten „um möglichst klare Erkenntnis dieses Mysteriums (d. i. 'der Befreiung aus einer geistigen Situation durch eine einmalige göttliche Opfertat') rang, um darauf antworten zu können“. Den wirklichen Begriff des Mysteriums, vor allem des christlichen, hat Sch. überhaupt nicht gefunden; daher ist seine Auffassung des alten und des zu den Germanen kommenden Christentums immer einseitig geblieben; er sieht mehr oder minder immer nur das Äußere und das Menschliche in Kirche und Gottesdienst. So ist es auch nicht richtig, wenn es S. 197 heißt: „Die römische Gemeinde war von Haus aus eine Gemeinde der Lehre.“ So richtig dann mancherorts auch der romanische Stil charakterisiert ist, ein „Stil des Übergangs“ ist er nicht, wie auch seine Epoche keine Zeit des Übergangs ist. Einverstanden können wir wieder sein mit der Konstatierung, daß die romanische Zeit „nicht vom Blickpunkt eines Beschauers her“ malte und daß das Verfahren, das Wichtigere größer zu malen, „nicht Unbeholfenheit oder Primitivität, sondern Ausdruck einer uns fremd gewordenen Seelenhaltung“. In der gleichen Lage befinden wir uns gegenüber den Behauptungen des 2. Bd.; so meint Sch. etwa II 57 (bei der mystischen Methode Hugos von St. Viktor), daß bis zu dieser Zeit „die Persönlichkeit antiken Gepräges“ gewirkt habe: „die Bewußtseinsform, die ein Mensch haben kann, der sich als abgesondert von der Welt empfindet“. Mir scheint, daß hier der aprioristische Begriff der antiken Persönlichkeit einfach auf diese Zeit übertragen ist — ohne innere Berechtigung. Es ist wohl nur ein pretiöser Ausdruck, wenn S. 74 der Platonismus der Schule von Chartres als „ein Wunder“ bezeichnet wird. II 84 (wo uns wieder einmal gesagt wird, daß das Konzil von 869 den menschlichen Geist „wegdekretiert“ habe) heißt es auch: „Von einer magischen Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut war durch Jahrhunderte nicht die Rede und damit natürlich auch nicht von einer magischen Heilswirkung (!) des Genusses.“ Es läßt sich aber dagegen nicht abstreiten, daß sich in dieser Zeit des Übergangs zur Gotik eine gewisse Absonderung des Priesters von der Gemeinde vollzog und daß das Mysterium nicht mehr Gemeinschaftsgottesdienst war. Das hat aber andere Gründe als bei Sch. (Das Fronleichnamsfest stammt nicht aus dem J. 1311.) Einseitig heißt es S. 96: „Aber eines fehlte dem Dome noch, den die Denker in geistige Himmel hineintürmten (d. h. die Frühscholastiker): Das Gnadenbild, die Herzenswärme, die unmittelbar, nicht nur durch das Mittel gewaltigster Denkanstrengung zu uns spricht.“ Sehr gut sind aber z. T. die Ausführungen über den gotischen Stil, namentlich wenn Sch. (II 141) ganz deutlich sagt: „Erst mit dem Übergang zum gotischen Stil wird die Antike als eine kontinuierlich fortwirkende Macht überwunden, bei-

seite geschoben.“ Solche Urteile sind gegenüber Verwischungen wie der von Woringer wichtig und notwendig. [356]

A. Mayer, *Mittelalter von der Völkerwanderung bis zum Ausgang der Staufer* (R. Oldenbourgs gesch. Quellenwerk hg. von E. Chudzinski II [München und Berlin 1930]). Vgl. Jb. 9 Nr. 240. — Es werden auch mehrere Quellen aus der Liturgiegesch. genommen und mit Noten versehen. So S. 126/27 Karls d. Gr. Sorge für die Klerikerbildung, für Gottesdienst und religiöse Literatur; S. 148 Tutilo von St. Gallen. Von grundsätzlicher kulturgeschichtl. Bedeutung für die Liturgiegeschichte sind die Abschnitte unter D I *Religiöse Geister* (83 ff.), II *Orden und Ordensregeln* (90 ff.), III *Missionsarbeit*, besonders 7. *Methode und innere Widerstände* (110 ff.), dann E III *Individualistische Regungen* (129 ff.), IV *Philosophie* (132 ff.), ferner F I 5 *Zisterziensische Kunst* (142 ff.). [357]

Just. Hashagen, *Über die ideengeschichtliche Stellung des staufischen Zeitalters* (Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwissensch. und Geistesgesch. 9 [1931] 350—362). Spricht S. 352 von der Vertiefung der weltl. Kultur („ein erstes bezeichnendes Merkmal des Geisteslebens der Stauferzeit“), enger Zusammenhang mit dem ma. Traditionalismus (S. 353), Erweiterung der „Welt der Autorität“. Begriff der „staufischen Renaissance“, vor allem im Hinblick auf die Wiederbelebung des röm. Rechtes und die nun beginnende „verweltlichende Wirkung des klassischen Altertums“. S. 355 heimliches Eindringen germanisch-kultischer Heidentumsreste in die christlich-ma. Kultur („Säkularisation“). Verweltlichender Einfluß der Kreuzzüge. S. 356: „Laienethik“ („Tristan und Isolde“). „Der beängstigende Aufschwung der Ketzerei in dieser Periode ist ebenfalls teilweise von den merkwürdigsten Verweltlichungstendenzen durchzogen.“ — Daneben (S. 357) ein „Wiederaufleben des Kirchengeistes, das seine Grundlagen im Kirchenrecht und in der Kirchenpolitik hat“ (Gratian, der Begründer des Kirchenrechtes). Die neuen Orden fügen sich ein; Neuaufnahme des Kampfes gegen die Ketzerei mit schärferen Mitteln. S. 360: „Man kann die geistesgeschichtliche Stellung der Franziskaner und ihres Gründers nur würdigen, wenn man ihre festen innerkirchlichen Wurzeln nicht lockert.“ (Gegen H. Thode.) — Festigung des kirchl. Dogmas. Alles ein Zeichen, daß von einem Niedergang der Kirche damals nicht die Rede sein kann; die Stauferzeit ist also eine Übergangsperiode. (Als solche haben wir sie im Jb. schon immer angesehen und gewürdigt.) [358]

E. Keyser, *Das Wesen des späteren Mittelalters* (Ebda 363—388). Der Titel ist für den größten Teil des Aufsatzes zu weit gefaßt; er spricht eigentlich bloß vom deutschen MA. Für unsere Fragen beginnt er S. 376 wichtig zu werden, wo die Behandlung der spätma. Kirche einsetzt; zunächst Verhältnis von Kaisertum und Papsttum. S. 377 Einbeziehung der Gesamtheit der Gläubigen in die Verfassung. „Das Streben nach Gewinn, das den beginnenden Kapitalismus auszeichnete, zeigt sich auch in der Frömmigkeit“ (Sammlung von guten Werken, Erraffung von Ablässen und Spenden, Sammlung und Verhandlung von Reliquien: „Denn jeder Beruf, jeder Stand, jede Vereinigung wollte einen besonderen Heiligen besitzen“). Es entstand das „Schisma des Glaubens“. Die Reformation bildet den Abschluß einer Entwicklung, die schon im 13. Jh. begonnen hatte. S. 380 f. der Charakter des got. Stils. „Die Stifterfiguren von Naumburg zeigen bereits den individualistischen und realistischen Geist der Neuzeit.“ S. 382: „Dem Spät-MA war der Geist der Besonderung, der Individualisierung eigentümlich . . . Nur hat das Spät-MA den einzelnen nicht für sich aus der Masse herausgehoben, sondern ihn grundsätzlich einer Mehrzahl gleichgestellter und gleichgearteter Individuen zugeordnet.“ S. 383 realistische Weltauffassung; Kult des Todes; die Mütterlichkeit der Jungfrau Maria und der Opfertod Christi wurde so realistisch wie möglich empfunden und dargestellt. S. 385 Das Fehlen der mæze; neben Lebensgenuß eine weit verbreitete Schwermut; Zwiespältigkeit des Daseins. (Auch hier müssen wir konstatieren, daß eine ganze Reihe der in der vorliegenden

Arbeit verkündeten Erkenntnisse in unserm Organ vor Jahren veröffentlicht worden ist.) [359]

R. Salomon, *Das Weltbild eines avignonensischen Klerikers* (Vorträge der Bibl. Warburg 1926/27 [Leipzig 1930] 145—189). Es handelt sich um die 1336 geschriebene Selbstbiographie eines Opicinus de Canistris aus Pavia (auch Verf. einer Schrift *de laudibus Papie*), in einer ganz merkwürdig mystisch-allegorischen Form unter seinen Zeichen (bes. Weltkarten) im Pal. lat. 1993 eingetragen. Es offenbart sich ein ganz erschütternder pessimistischer Subjektivismus, wichtig für die Erkenntnis der ganzen Zeitpsyche (vgl. Dantel). Außer dieser allgemeinen Erkenntnis, die für die Charakterisierung der ma. Frömmigkeit wichtig ist, kommen an Einzelheiten für uns in Betracht S. 152 (Kalenderkreis mit religiös-kirchlicher Symbolik, *Sanctus* der Messe) und S. 184 (*Vidi in sompnis terribilem visionem de sacramento eucharistie* mit einer Anmerkung aus *de laud. Pap.* über die große *devotio* der ganzen Welt gegenüber dem *novum officium*). [360]

R. Grunewald, *Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit* (Beiträge zur Kulturgesch. des MA und der Renaissance hg. v. W. Goetz 44 [Leipzig-Berlin 1930]). Die Wurzeln von Taulers Frömmigkeit liegen nicht allein im myst. Glaubensgrunde, man muß auch auf die Umgebung achten, in der diese Lehren stehen. So übernimmt T. z. B. seine Lehre vom Seelengrund aus der Tradition (neuplatonisch), doch hat er nicht die intensive myst. Überzeugung von der Immanenz Gottes wie Eckhart; der Mensch ist durch den Seelengrund nicht wesensgleich mit Gott, aber durch Gottes Willen und Gnade im tiefsten für ihn in Bereitschaft der „Antwort“, wenn der Gottgrund der Seele „ruft“. Die stille Ruhe, die die Gottheit selbst zu sein scheint, kommt nicht aus dem letzten Wesen der Seele selbst. Dieser Dualismus ist außerhalb der Mystik entstanden (und liegt auch näher dem liturg. Prinzip). Auch bei der „Überformung“ ist für die Auffassung der *unio* bei T. die Aktivität Gottes das Maßgebende; das Einheitsgefühl kann nur Gott schenken. Besonders wichtig sind auch die Ausführungen über die individuelle Frömmigkeit und über die Frage nach der Heilsgewißheit; T. „hat nicht nur die mystische Antwort auf diese Frage“ (S. 32); freilich, wie weit die nicht myst. Antwort auch noch vom liturg. Geist beeinflußt ist — und das scheint mir sicher —, davon lesen wir in dieser Arbeit nichts, obwohl S. 33 sehr richtig ausgesprochen wird, „daß wir es in T. mit einem Menschen des katholischen MA zu tun haben“, und sich „die Aufteilung des religiösen Prozesses in die durch Gott gewirkte Rechtfertigung und die Heiligung, bei der der freie Wille sich betätigt, wie sie die Devotion des 13./15. Jh. ausbildete“, auch bei T. findet. Interessant auch S. 45 f.: „Es ist hier keine Christumystik im spezifischen Sinn, Passionsmystik, wie sie Bernhard und Seuse übten oder Leiden-Jesu-Mystik, wie sie namentlich die Nonnen praktizierten.“ Freilich ist der Unterschied nur nicht präzise genug herausgearbeitet. S. 59: Den höchsten Ausdruck findet die „gemeine Minne“ bei T. im *corpus mysticum*; es ist für ihn ahnungsweise, meint Gr., die Gleichheit aller Menschen als Liebender und Geliebter im rein religiösen Verbande des *corpus mysticum Christi*, „die Luther zwei Jahrhunderte später als seine wesentliche Botschaft verkündete“. Auch hier eröffnen sich vom liturgiegesch. Standpunkt aus bemerkenswerte Perspektiven für die Frömmigkeit und Gemeinschaftsauffassung des Spät-MA. [361]

A. v. Martin, *Zur Soziologie der höfischen Kultur* (Arch. f. Sozialwissensch. u. Sozialpol. 64 [1930] 155—165). Aus den sehr feinen Ausführungen über die zwei „höfischen“ Perioden der abendländ. Geschichte, die Zeit des Rittertums und den Barock, die hier in ihren äußeren Erscheinungen und ihrer inneren Struktur miteinander verglichen werden (vgl. H. Naumann — G. Müller, *Höfische Kultur* [Halle 1929]), können wir nur das herausheben, was sich auf die Stellung der Perioden zur Religion bzw. zum Kult bezieht. Es heißt z. B. S. 158: „Die Kultur des Rittertums ist symbolisch-ästhetische Formkultur. Die erfüllte Form hat für sie Symbolwert und Symbolcharakter (. . . wie in der Antike). Das Symbol aber

steht — in der zeitlichen Entwicklung der Kulturtypen — zwischen dem Magischen und dem Rationalen. S. 159: „Die Emanzipation von dem asketischen Ideal (nur von diesem?) ist aber nicht weltanschauliche, sondern gesellschaftliche Emanzipation: man emanzipierte sich ja keineswegs von der Kirche, Askese bleibt das Ideal für einen Teil der kirchlichen Stände, die damit für alle anderen Stände die asketische Funktion übernehmen. Seinen Gott aber sieht der Ritter jetzt selbst im Bilde eines Ritters, der, heroisch-kriegerisch und zugleich galant, Freude hat am ritterlichen Tun — im Unterschied von dem mönchischen Gott, der Askese verlangt.“ „Schon lassen höfische Dichter die Macht der Minne über die religiösen Verpflichtungen siegen.“ „... Luft des Humanismus — mitten im hohen Mittelalter“ (1). Beim Barock wird (in bezug auf die Religiosität) vor allem Wert gelegt auf das Voluntaristische in der Gottesauffassung der höfischen Gesellschaft und auf das stark klerikale Element, „die Dogmatisierung der Unfreiheit“, eine Frage, die auch von der liturgiegeschichtl. Seite her beleuchtet werden kann und muß. [362]

R. Stadelmann, *Jacob Burckhardt und das Mittelalter* (Hist. Zschr. 142 [1931] 457—515). Vermittelt über den Titel hinaus eine reiche Kenntnis von Auffassungen über das MA seit der Romantik (besonders Ranke), die auch für unsere Kulturgeschichtl. Betrachtungen im Zusammenhang mit der jeweiligen Auffassung des Liturgischen im MA bedeutsam sind; z. B. S. 482 das Zerschlagen der Einheit im Spät-MA, S. 491 die Renaissance des 12. Jh. (1), S. 494 der Individualismus, S. 502 die „selbstverständliche Autorität“, S. 506 das MA mit seinem „Verständnis für das Bunte, Zufällige“, S. 509 die „urprotestantische Idee der einzelseelischen (1) Selbstverantwortung“ (Niebuhr). [363]

II. Zur Überlieferung der liturgischen Quellen (Bibliotheken, Handschriften).

M. R. James et Claude Jenkins, *A descriptive catalogue of the manuscripts in the Library of Lambeth Palace* (Part. I, 1930). Die Bibliothek des Lambethpalais, der Londoner Residenz des Erzb. von Canterbury, verdankt ihren Ursprung Richard Bancroft (Erzb. 1604—1610), der seine eigene Bibliothek seinen Nachfolgern vermachte. 97 Hss. sind in diesem ersten Teil der Bibliothek katalogisiert. Nur wenige liturg. Bücher treten in dieser ersten Reihe auf und keines von besonderem Interesse: Hs. Nr. 7, Antiphonarium aus dem 15. Jh.; Nr. 20, Martyrologium und verschiedene Stücke aus der Christ Church, Canterbury (Anfang des 16. Jh.); Nr. 65, Missale von Limoges (um 1490); Nr. 69, Breviarium von Heinrich Chicheley, Erzb. von Canterbury (1414—1443); Nr. 86, Lectionarium aus dem 14. Jh., dessen Sanktorale das von Sarum ist. L. G. [364]

P. Lehmann, *Die Bibliothek des Klosters Amorbach* (Stud. u. Mittlgen zur Gesch. des Benediktinerordens N. F. 17 [1930] 264—300). L. erfaßt aus Nachrichten und vorhandenen Codd. möglichst alles, was wir über die Bibliothek des alten Benediktinerstiftes im Odenwald wissen können. Es kommen dabei selbstverständlich auch liturg. Hss. in Frage. Schon S. 266 wird ein kleiner Katalog (aber nicht sicher von Amorbach) des 15. Jh. erwähnt, der z. B. aufführt: *Duo libri horarum secundum chorum Bambergensem*. In den Sammlungen des Jesuiten J. Gamans († 1604) — jetzt in der Universitätsbibl. Würzburg — werden auch Kopien aus Amorbacher Hss. gegeben, z. B. S. 268) „Zu den Texten (nicht Festen?) des hl. Simplicius, Faustinus, Beatrix *ex antiphonario praegrandi et pervetusto* (so ist wohl zu verbinden) *bibliothecae chori Amorbacensis*“ und von *Calendaria e breviariis, antiphonariis, missalibus*. Das eigentliche Amorbacher Bücherverzeichnis des P. Joh. Gamans (S. 271 ff.) bringt keinen liturg. Cod.; dagegen kann L. aus den heute in den Bibliotheken verstreuten ehemals Amorbacher Hss. mehrere solche namhaft machen; so in der Würzburger Universitätsbibliothek M. p. th. einige Antiphonen zu Ehren des hl. Hieronymus (S. 292), dann mehrere Breviarien, ebenfalls in

Würzburger Hss., mehrere Gradualien (S. 293), darunter ein *Graduale Benedictinum* (M. ch. f. 281), ein *Psalterium in usum chori Benedictini* (M. ch. f. 284) und viele Antiphonalien (S. 294), die freilich z. T. sehr weit in die Neuzeit herunterreichen, so etwa ein *Ant. monasticum pro festis abbatialibus* vom J. 1799. M. ch. q. 158 (S. 294) enthält u. a. auch einen Traktat: *De modo bene cantandi choralem cantum in multitudine personarum, opusculum rarissimum* . . . a. D. 1474. M. ch. q. 161 (S. 298) enthält 2 *Expositiones missae* und ein *Aureum psalterium s. Marie semper virginis*; S. 298 f. wieder mehrere Breviarien in Würzburger Hss. (s. XV/XVI). [365]

Yves Delaporte, *Les manuscrits enluminés de la Bibliothèque de Chartres* (Chartres 1929). Die in der Bibl. der Stadt Chartres erhaltenen illuminierten liturg. Bücher sind folgende: Ms. 24 (S. 1). *Liber comitis* s. IX; Ms. 47 (S. 5). *Antiphonale missarum* s. X; Ms. 506 (S. 8). *Sacramentarium* von St. Peter s. X; Ms. 1 (S. 10). *Lectionarium* s. X/XI; Ms. 578 (S. 4). Evangeliar s. XI; Ms. 42 (S. 16). Lektionar s. XI; Ms. 162 (S. 19). Liturg. Sammlung zur Ehre der hl. Jungfrau s. XI (mit einem Suppl. *In festiv. b. Anne* s. XIII i); Ms. 49 (S. 27). Evangeliar s. XII; Ms. 197 (S. 33). Epistolar und Lektionar s. XII; Ms. 1038 (S. 39). Martyrol., Evangeliar, Nekr., Regel St. Bened. s. XII/XIII; Ms. 240 (S. 44). Kalendarium, Psalter., Gesang, Symbol. Litanei, Totenoffizium s. XII/2; Ms. 583 (S. 50). Missale für Chartres (ebenso Ms. 520) (S. 51). Ms. 528 (S. 52). *Ordo in die Cene Domini. Ad fontes benedicendos* (s. XIII/1); Ms. 580 (S. 83). Missale der Abtei St. Peter (s. XIII/1); Ms. 397 (S. 69). Lect. s. XIII; Ms. 521 (S. 69). Missale der Abtei St. Peter in Chartres s. XIII; Ms. 529 (S. 76). Graduale von St. Jean-en-Vallée s. XIII; Ms. 285 (S. 80). *Rationale ecclesiae* s. XIII/XIV; Ms. 524 (S. 81). Dominikaner-Missale s. XIII/XIV; Ms. 525; Ms. 554 (S. 82). Monastisches Brevier s. XIII/XIV; Ms. 502 (S. 87). Missale von Chartres s. XIV; Ms. 336 (S. 88). Ordinarius von St. Jean-en-Vallée s. XIV; Ms. 581 (S. 89). Missale der Predigerbrüder von Evreux (1336); Ms. 519 (S. 92). Missale von St. Peter in Chartres; Ms. 523 (S. 95). Missale von Chartres s. XIV; Ms. 326 (S. 104). Lect. von Chartres, Winterteil s. XIV; Ms. 528 (S. 107). *Ordo ad cathezizandos infantes, Benedictio novi ignis, Ordo qualiter fieri tonsure debeant clericales in eccl. Carnotensi, Ordo reconciliationis Eccl. Carnotensis violata seu pollute* s. XIV; Ms. 530 (S. 108). Miss. von Chartres s. XIV; Ms. 531 (S. 108). Brev. von Chartres s. XIV; Ms. 532 (S. 108). Epist. und Lect. von Chartres s. XIV; Ms. 540 (S. 109). Liturg. Psalterium (nicht monastisch) s. XIV; Ms. 549 (S. 109). Psalter s. XIV (aus der Abtei Coulombs); Ms. 253 (S. 112). Dominikanerbrevier (Sommerteil) s. XIV; Ms. 553 (S. 113). Psalter. der Dominikaner s. XIV; Ms. 564 (S. 113 f.). Brevier von St. Peter s. XIV; Ms. 565 I (S. 114). Brevier von St. Peter s. XIV; Ms. 509 (S. 115). Missale von Chartres, Winterteil s. XIV; Ms. 591 (S. 117). Missale der Kapelle der 3 Marien in der Kathedrale von Chartres (1368—80); Ms. 508 (S. 120). *Pontificale sec. us. seu cons. eccl. Rom.* (1389); Ms. 526 (S. 129). Missale von Chartres s. XIV/2; Ms. 590 (S. 129). Missale von Paris s. XIV/2; Ms. 551 (S. 132). Livre d'heures s. XIV/e; Ms. 565/II (S. 132). Brevier von St. Peter s. XIV/e; Ms. 424 (S. 134). Sequenzen, *Ordinarius misse*, verschiedene Messen s. XIV/XV; Ms. 529 (S. 135). *Pontificale Romanum*; Ms. 567/I (S. 136). Brevier von Chartres s. XV/1; Ms. 545 (S. 137). Heures von Paris s. XV/1; Ms. 536 (S. 139). Missale Romanum für St. Malo s. XV; Ms. 544 (S. 140). Heures von Paris s. XV; Ms. 556 (S. 140). Brevier von Chartres Sommerteil s. XV; Ms. 558 (S. 142). Heures de ND, Bußpsalmen, Litaneien, Totenoffizium; Ms. 563 (S. 142). Brevier von Chartres s. XV; Ms. 566 (S. 143). Brevier von Chartres s. XV, ebenso Ms. 570, 576 (S. 144). Ms. 822 (S. 145). Heures s. XV, ebenso Ms. 1720, 546 (S. 146). Ms. 571 (S. 150). Brevier von Chartres s. XV/2; Ms. 543 (S. 151). Heures von 1478; Musée de la ville de Chartres Nr. 2196 Recueil liturgique von 1491 (z. B. Messe und Vesper vom hl. Fiacrius und Mathurin); Ms. 569 (S. 152). Brevier von St. Peter, Sommerteil s. XV (1499); Ms. 541 (S. 153). Horae BMV, Bußpsalmen, Totenoffizium und Hymnen etc. s. XV/XVI; Ms. 547 (S. 153). Horae s. XV/XVI;

ebenso Ms. 458 (S. 157). Ms. 550 (S. 159). Ms. 560 (S. 160). Brevier für die Abtei Josaphat s. XV/XVI; Ms. 586 (S. 162). *Officium pontificale in coena Domini, benedictio palmarum* für die Kirche von Paris s. XV (XVI); Ms. 573 (S. 163). Processionale der Abtei Josaphat s. XVI; Ms. 574 (S. 164); Ms. 589 (S. 165) und Ms. 594 (S. 166). Ms. 557 (S. 164). Brevier von St. Peter, Winterteil s. XVI; als Anhang (S. 170 ff.) illuminierte Druckwerke: ein Rationale, ein Missale von Chartres.

L. G. [366]

H. Pfeiffer-B. Černík, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibl. can. regul. S. Aug. Claustroneoburgi asservantur* II (Wien 1931). Der 1. Bd. erschien 1922. Dieser 2. verzeichnet Hss. vom 12.—15. Jh.; die meisten enthalten Predigten; für die Liturgiesch. sind von Belang: Nr. 272 Albertus Magnus *super missam, summa de corpore domini, Oratio de corp. dom.*; Nr. 286 (s. XIV) Thomas von Aquin, *Adoro te devote* mit textlichen Varianten (in An. hymn. nicht berücksichtigt); vgl. Wilmart, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote* (Rech. de théol. anc. et médiev. I Louvain 1929, 21 ff.); Nr. 313 (s. XIV) Hugo v. St. Viktor *de sacramentis*; Nr. 336 Arnonis Reicherspergensis († 1175) hymnus Inc: *Mundi creator optime quo luce lux est condita* . . . (noch nicht herausgegeben); Nr. 349 Henricus de Hassia *liber de expositione missae*. [367]

B. Kraft, *Die früh- und hochmittelalterlichen Hss. der bischöfl. Ordinariatsbibliothek in Augsburg* (Schwäb. Museum 1930, S. 97—112). Vgl. Jb. 9 Nr. 246. In diesem Teil behandelt K. zunächst die aus der Reichsabtei St. Ulrich zu Augsburg stammenden Hss., die durch das Testament des P. Plac. Braun in die OB kam. Aus dem Verzeichnis können wir erwähnen: S. 110 *Antiphonaria et Psalteria* (um 1500) geschrieben von Br. Heinrich oder Br. Leonhard Wagner von Schwabmünchen. Der Aufsatz bringt auch Abbildungen aus solchen liturg. Büchern. [368]

J. Prochno, *Das Schreiber- und Dedikationsbild in der deutschen Buchmalerei* I (Leipzig-Berlin 1929). 1. Tl. bis zum Ende des 11. Jh. (800—1100) (= Veröff. der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig. Institut für Kultur- u. Universalgesch.: Die Entwicklung des menschlichen Bildnisses, hg. v. W. Goetz II). Es kommen auch mehrere liturg. Cod. zur Behandlung: Das Gebetbuch Karls des Kahlen in München, Residenzmuseum Hs. B 63 (nach 850); Berlin Hs. Theol. Lat. Fol. 58 (Psalter 840—76?); Paris B. N. Hs. f. l. 266 (Evangeliar um 845); Autun Seminarbibl. Hs. 19 (Sakramentar von Tours um 845); Wolfenb. Hs. 16. Aug. fol. (= Evangeliar von Tours um 845). Rom. Vat. Reg. Christ. Lat. 438 (= Martyrolog. um 900); St. Gallen Hs. 23 (= Psalter um 870); Einsiedeln Hs. 17 (= Evang. von St. Gallen 900); St. Gallen Hs. 390 (= Antiphonar 986—1017); St. Gallen Hs. 313 (mit einem Sakramentar um 1100); Zürich Hs. Rheinau 151 (mit Evangeliar s. XI); Darmstadt Hs. 1948 (= Perikopenbuch um 970); Solothurn Kapitelsarchiv: Hornbacher Sakramentar aus der Reichenau um 980; Cividale Cod. Gertrudianus (Egbertpsalter um 980); Paris B. N. Hs. f. l. 10514: Evangeliar (von der Reichenau? 980/90); Trier Stadtb. Hs. 24 (= Evangeliar von der Reichenau 980/90); Aachen Münsterschatz: Otton. Evang. (von der Reichenau um 990); (zur Lit. zu ergänzen O. Gatzweiler, *Die liturgischen Hss. des Aachener Münsterstiftes* = Liturg. Quell. 10 [1926] 36 ff.); Köln Dombibl. Hs. 12 (= Evang. der Reichenau um 1000); London Brit. Mus. Harl. 908 (= Missale 1040/50); Pommersfelden Hs. 2490 (aus Mainz 1050/70); Darmstadt Hs. 1946 (= Sakr. v. Echternach um 1000); Escorial Cod. aur. (= Evang. von Echternach 1036—38); Paris B. N. Hs. f. l. n. a. 2196 (= Evang. von Echternach 1040); Bremen Stadtbibl. Hs. b. 21 (= Perikopenbuch von Echternach 1039—43); Upsala Univ.-Bibl. Evangelienb. aus Goslar um 1047); London Br. Mus. Hs. Harley 2821 (= Evang. von Echternach nach 1050); Paris B. N. Hs. f. l. 10438 (= Evang. von Echternach um 1060); London Brit. Mus. Hs. Egerton 608 (= Evang. von Echternach 1060); Paris B. N. Hs. f. l. 9395 (= Evang. von Metz? s. XI); Köln Dombibl. Hs. 143 (= Lektionar um 990); Mailand Ambr. Hs. C 53 sup. (= Evang. von Köln? um 1025); Stuttg. Bibl. 402 (= Evang. von

Köln 1020—1050); Darmstadt Hs. 1646 (= Evang. 1050/1100); Manchester John Rylands-Libr. Hs. 110 (= Evang. aus Essen um 1075); Haag Hs. 76 I 1 (= Evang. nordfranzösisch s. IX mit niederrhein. Bildern des 10. Jh.; (S. 66 Nazyanz? Die hier wiedergegebenen Verse sind nicht in Ordnung!); Halberstadt Domgymn. Hs. 153 (= Miss. niederrheinisch, vor 975); Düsseldorf Hs. D 3 (= Sakramentar von Essen? 965); Susteren Pfarrkirche (= Evang. des 11. Jh.); Münster pr. Staatsarch. Hs. VII 1007 a (= Evang. vor 1088); Boulogne-s.-M. Stadtbibl. Hs. 9 (Evang. von Arras? s. XI); Brüssel Hs. 1813 (= Kollektar s. XI von Stablo?); Clm 23 261 (= Brevier von 1050); Fulda Hs. Aa 21 (= Evang. vor 1075, belgisch?); Paris B. N. Hs. f. l. 819 (= Miss. s. XI); Clm 13 067 (= Psalter, belgisch, s. XI); Hildesheim Dom-schatz Hs. 18 (Evang. 1020); Berlin Hs. Theol. Lat. 4^o3 (= Lekt. von Minden? 1022—36); Berlin Hs. Theol. Lat. fol. 358 (= Psalter von Werden 1030/50); Clm 10 077 (= Sakramentar von Fulda oder Corvey s. XI); Göttingen Univ.-Bibl. Hs. Theol. 231 (= Sakramentar von Fulda um 975); Bamberg Hs. Bibl. 95 (= Perikopenbuch von Seon [bei P. falsch geschrieben! 1002—24]; Schaffhausen Hs. 94 (= Pontifikale 1000/50); Clm 7355 (= Psalter nach 1000); Clm 14 000 (= Codex aureus); Clm 13 601 (= Evang. von Regensburg 1002—25); Paris B. N. f. l. 1231 (= Pontif. von Regensburg 1060/90); Krakau Domkap. Hs. 208 (= Evang. von Regensburg um 1090); Prag Piaristenkolleg (= Perikopenbuch s. XI, Salzburg); Clm 6831 (= Ellenhard, Lekt. von Freising 1060/80); Bamberg Hs. lit. 2 (= Ellenhard-Sakramentar 1060—80). [369]

G. Fuchs, *Die Stadtbibliothek in Windsheim* (Windsheimer Zeitg. 1930 [22. Aug.] Nr. 196). Die Bibl., deren Grundstock die Bibl. eines alten Augustiner-Eremiten-Klosters bildet, enthält u. a. auch wertvolle Missalien im Inkunabel-druck (Nürnberger Augustiner-Missale 1491, Würzburger Missale 1491 u. a.). Vgl. K. Schottenloher im Ztrbl. f. Bibl.-W. 1929. [370]

B. Sommerlad, *Die Bibliotheken des Deutschen Ordens* (Ztrbl. f. Bibl.-W. 47 [1930] 6—12). Erwähnt S. 10 in der Ordensküsterei zu Zschillen aus dem J. 1486/7 mehrere lit. Bücher, ferner solche aus dem J. 1512 für die Komturei Griefstedt der Ballei Hessen, dann aus Kirchen, die unter dem Patronat des Deutschen Ordens in Mühlhausen in Thür. standen. [371]

W. Schmidt, *Ein Bücherverzeichnis des St. Katharinenklosters zu Nürnberg* (Ztrbl. f. Bibl.-Wes. 47 [1930] 161—168). Der Katalog s. XV^e ist sehr interessant für die habliturg. Bücher, die sich in dem Besitz der Nonnen von St. Katharina befanden, bes. auch für die Tischlektüre. [372]

K. Preisendanz, *Der Reichenauer Handschriftenkatalog von 1724* (Festschrift für Gg. Leidinger [München 1930] 199—206) bespricht auch einige Hss. liturg. Inhalts (z. B. S. 203) aus dem MA. [373]

P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften II* (Sitzungsber. d. B. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Abtlg. 1930 H. 2). Vgl. Jb. 9 Nr. 245. Auch diese Fortsetzung enthält eine Reihe von Erwähnungen liturg. Dinge. So zeigt z. B. (S. 36) Oxf. Auct. T 2 22 (Western ms. 20 626) aus der Samml. Meermann einen *Ymnarius de tempore et de sanctis per totum annum et tamen pauci canuntur et dicitur liber iste Prudentius sive liber Aurelii*; es ist ein Prud. s. XI mit einigen deutschen Interlinearglossen. Die Hs. ist vielleicht aus dem Kloster Heilsbronn i. Mfr. Hymnen und Sequenzen tauchen auch auf S. 19: Im Cod. Brit. Mus. Harl. 2688 ein *Ymnus in dedicatione s. Michahelis: Christe sanctorum decus angelorum* und eine Sequenz: *Summi regis archangeles*; S. 22 (in Harl. 2637) ein neuierter Hymnus (Inhalt?) s. XI; S. 42 f. wird aus Cod. Bibl. Nat. Ms. lat. 8916 (aus dem Kreuzbrüderkloster) a. 1468 eine Stelle herausgehoben: *A. D. DCCCLVIII Nycolaus papa concessit sequencias cum neumis in missa cantari, quas sequencias Nothogrius monachus S. Galli composuit. Habetur ergo usus sequenciarum quoad usum ab Alemannis. Hac autem arte dictandi sequencias et consimilia Hermannus Contractus nacione Alemannus pre ceteris floruit. Qui 'Ave preclara' dictavit, item 'Laus tibi Christe*

qui es creator' etc. de b. Maria Magdalena, item 'O gloriosum lumen', de s. Paulo antiphona, item 'Symon Bariona' et multa alia. [374]

P. Siffrin OSB, *De sacramentarii bibliothecae Phillipps Proprio nationalis eiusque cum sacramentario Leoniano relationibus* (Eph. lit. 44 [1930] 47—50). Vgl. Jb. 9 Nr. 249. S. gibt eine Reihe von Anklängen der Orationen des von P. de Puniet OSB behandelten Sakramentars in seinem gall. Proprium an das von ihm in einer Neuauflage zu erwartende Leonianum (z. B. *de S. Genovefa, depos. S. Hilarii, s. Maurilionis, s. Leodegarii*), zeigt aber auch andere wichtige Zusammenhänge auf — z. B. gerade bei den Orationen des hl. Leodegar — mit engl. und ambrosian. Formen. Am Schluß steht eine Tabelle, die die Arbeitsweise des Cod. Phill. bei der Erstellung seiner Orationen beleuchtet. [375]

E. Munding OSB-A. Dold OSB, *Palimpsesttexte des Cod. lat. Monac. 6333 (Frising. 133, Clm 308)*. Anhang: *Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti* von P. Volk OSB (Texte u. Arb. hg. durch die Erzabtei Beuron I 15—18. Beuron 1930). Die von Munding bearbeiteten benediktinischen Texte des wertvollen Schabuchs aus Freising gehören dem Ende des 8. Jh. an und stammen wohl aus der Reichenau; sie bestehen zunächst aus dem *Liber Regulae*, eröffnet durch eine *Translatio corporis S. Benedicti in Franciam*. Dieser Bericht über die berühmte Entführung der Reliquien der hl. Benedikt und Scholastika aus dem verödeten Monte Cassino nach Fleury (bzw. Le Mans) ist neben dem von Mabillon in St. Emmeram gefundenen der älteste Text. S. 15 ff. wird er genauestens auf seine Glaubwürdigkeit geprüft und mit Paulus Diaconus, Adalbert v. Fleury und Adrevald v. Fl. verglichen (S. 39 die Zeugnisse der Liturgie zum Fest der Translatio — 4. XII. bzw. 11. VII.). Der neue Bericht ist außerordentlich glaubwürdig. Die Transl. fällt nach Paul. Diac. in die Jahre 671—689 (S. 49), nach Adrevald (S. 58) in die Regierungszeit Konstantins IV. Pogonatos (668—685); dazu käme die in den Quellen genannte Regierungszeit des Merowingers Dagobert II. in Austrasien, die 670—680 liegt (S. 67), und ein von dem Hausmeier Ebroin erhobener Chlodowech-Chlotar, ein Sohn Dagoberts II., der in einem Teil Austrasiens 676—681 nachweisbar ist (S. 86); Petrus Diac. setzt die Transl. 676 (S. 91); jedenfalls ist sie das Werk des Abtes Mummolus und des Mönches Aigulf von Fleury (S. 95), ersterer Abt 650—680/1 (S. 98), letzterer † 676, jedoch zwei Jahre vorher noch Abt von Lerin (S. 100 f.); durch die Mitwirkung des Bischofs Berarius von Le Mans ergibt sich als spätestster Termin der Translatio 673/4 (S. 110); spätere Quellen (13./14. Jh.) nennen die Regierungszeit des Papstes Adeodatus (S. 114), so daß sich als wirkliche Translationszeit aus allen Untersuchungen die J. 672/4 ergeben (S. 116). Damit ist der Ansatz der Annales von Lorsch auf 703 abzulehnen (S. 126). Doch bedürfen die Aufstellungen M.s einer genauen Nachprüfung, bes. die über den angeblichen Merowingerkönig Chlodoveus, die Hauptgrundlage seiner Annahme. — S. 134 ff. wird unter Beibringung einer riesigen Menge von Zeugnissen aus Sakramentarien, Kalendarien usw. das Fest der Translation nach Fleury festgelegt, wodurch die Tatsache der Tr. ebenfalls wieder bestätigt wird; S. 159 ff. folgen die geschichtlichen Zeugnisse für die Gegenwart des Leibes Benedikts in Fleury vom 9.—11. Jh. Auch die cassinensische Überlieferung wird S. 164 ff. untersucht und in einem kurzen Überblick die Polemik seit dem 11. Jh. gemustert, besonders aber die Stelle in der Chronik von Leno bei Brescia, wo es sich vielleicht gar nicht um echte Reliquien handelt. — S. 179 kommen die im Palimpsest gleichfalls enthaltenen Verse des Simplicius zur Besprechung, die die hl. Regel einleiten. Sie stehen im Clm wie in den interpolierten und den sog. kontaminierten Hss., sind aber der älteste bekannte Text. Die beiden ersten Verszeilen fehlen. — Die Regelbruchstücke des Pal. stellen einen Übergangstext der zwischen der interpolierten und der durch die Bestrebungen Karls d. Gr. hergestellten „reinen“ Textfassung, in der Reichenau unter Abt Waldo geschrieben, also ein mißglückter Versuch, ehe unter Abt Heito 817 die reine Fassung siegreich durchdrang. Aus diesem

letzteren Grunde wurde auch der Regeltext in Clm 6333 ausgeschaltet und die Blätter abgeschabt. Wie sie freilich von der Reichenau (über St. Denis?) nach Freising gekommen sind, läßt sich nicht nachweisen. — Ferner bietet uns das Pal. auch Responsorien mit Versikeln und Antiphonen zu Ehren des hl. Benedikt, entnommen dem Leben des Heiligen in Gregors Dial., in freier und gekürzter Form, da sie gottesdienstlichen Zwecken dienten. S. 189 wird die Vermutung ausgesprochen, daß es sich vielleicht um *praeconia nocturnalia* handelt, die vielleicht von Fleury in die Reichenau gekommen sind. Jedenfalls gehören die Bruchstücke (S. 191) zu den ältesten Texten der Benediktus-Responsorien, die bis jetzt bekannt geworden sind. Die lit. Responsorialgesänge waren also auch schon auf deutschem Boden, in der Reichenau, bekannt; außerdem zeigen sie, daß man den hl. Benedikt auch schon bald neben der Messe durch das Offizium zu ehren begann. — Den Schluß der bened. Texte bildet ein Verzeichnis der Besitzungen und Einkünfte eines Klosters, vielleicht von St. Bavo in Gent; Anfang und Ende fehlen (s. VIII/IX). Das Breve gewährt uns einen schätzenswerten Einblick in das Geistes- und Kulturlieben der Zeit. — Der 2. Teil des Bandes (S. 1* ff.) ist eine Abhandlung von A. Dold über die liturgischen Texte des Clm 6333. Er gibt zunächst eine allgemeine Einführung in diese Palimpsesttexte, über den heutigen Zustand, über die Schrift der einzelnen Meßbücher, die zu den Texten beigetragen haben, und geht dann S. 10* auf die Besprechung der einzelnen, aus den Bruchstücken erschlossenen Palimpsestsakramentare u. ä. über. Er unterscheidet: Sakramentar 1, Sakr. 2 a, Sakr. 2, Sakr. 3, Sakr. 4 (= *libellus missae*, wird abgedruckt S. 57* ff.) und endlich Fragmente getilgter Litaneitexte. Wir sind nicht in der Lage, die minutiösen Forschungen im einzelnen nachzuprüfen und das glaubwürdige Ergebnis irgendwie in Zweifel zu ziehen; wir müssen uns also darauf beschränken, dieses Ergebnis selbst mitzuteilen, wie es der Bearbeiter (S. 75* f.) zusammenfaßt: Sakr. 1 tritt als offener Verwandter der bisher „ältesten erreichbaren Gestalt des *liber sacramentorum anni circuli* aus Cod. Pad. D 47“ zur Seite, verrät aber schon Spuren der weiteren Entwicklung. Die Sakramentare 2 a + 2 und 3 (Kurz-sakramentar) gesellen sich zu dem Palimpsestsakramentar aus Cod. Aug. CXII, dem Salzburger Fragment aus Clm 15 815 und dem Reichenauer Fragment 23: neuer Sakramentartyp, dessen vollständigster Vertreter die neuen Fragmente sind. Sakr. 4 vermittelt uns eine Vorstellung von einem *Libellus missae*. Die Litaneifragmente führen uns mit den Namen der hl. Bischöfe Emmeram, Korbinian, Rupert mitten in das Leben der jungen bayrischen Kirche um die Wende des 7./8. Jh. Sie bekunden uns jedoch durch die Nennung der gallischen Heiligen neben den römischen den Umweg, den die älteste Mission des südl. Deutschland einschließlich Bayern genommen hat. [376]

A. Dold OSB, *Neuentdeckte Bruchstücke neuemierter liturgischer Handschriften des Mittelalters aus Cod. lat. Mon. 18036* (Gregoriusblatt 53 [1929] S. 33-39. 54-64. 70-73). In der aus Tegernsee stammenden Hs. fand D. Blätter einer neuemierten Hs., die als Verklebematerial benutzt wurden, s. X/XI. Der Text stellt einen der St. Gallen-Einsiedler Überlieferung nahestehenden Sondertyp dar, dem das Cantatorium im Cod. Sangall. 359 (s. IX), der Cod. Sangall. 339 (s. X e) und der Cod. Einsidl. 121 (s. XI i) angehören. Den letzteren beiden ist der Tegerns. textlich und paläographisch verwandt, weicht aber in der Anlage ab. Inhaltlich handelt es sich um einige Alleluja-Gesänge und mehrere Offertoriumsgesänge. Die Hauptsache in diesen Fragmenten sind die auf die eigentlichen Offertoriumsgesänge folgenden Verse mit ihrer vollständigen Neuemierung, die meist während der geräume Zeit in Anspruch nehmenden Einsammlung der Opfertgaben vom Kantor oder der Schule gesungen wurden, während der Chor bald das ganze eigentliche Offertorium, bald auch nur Teile daraus wiederholte. Von den Allelujagesängen sind die meisten aus dem Comm. Sanct., nur eines gehört zum Fest des hl. Stephanus. Die Offertoriumsverse sind aus dem Proprium, wobei die Verwandtschaft mit Sangall. 339 vor-

herrscht. Freilich fehlen 9 Feiern gegenüber G 339 und E 121. Der Grund für diesen Ausfall ist vielleicht darin zu finden, daß als Off.-Gesänge dieser fehlenden Tage solche von anderen Festtagen oder solche aus dem *Commune* zum Vortrag kamen, in unserm Cantatorium also nur dem einzelnen Festtag besonders zugeeignete Gesänge Aufnahme fanden und daher auch nur diese Tage durch Titelangabe besonders hervorgehoben sind. Jedenfalls sind die Bruchstücke ein bisher noch nicht bekanntes Cantatorium für Alleluja-Gesänge und bes. für die auf die eigentlichen Off. folgenden Sologesänge der Verse. Die textgeschichtl. Untersuchung der Fragmente ergibt zum großen Teil sehr alte Prävalgataformen; bes. viel stammt aus dem *Psalterium Romanum*, dann aus der Bibel Cassiodors, dem *Psalt. Anglosax.*, dem von Verona, dem mozarab. Psalter und Zitaten aus den Vätern, bes. Ambrosius und Augustinus. — Die Tegerns. Hs. bietet auch einige Reste von neuemierten Introitus-, Offertoriums- und anderen Gesängen, die von nicht unbedeutendem Wert für die Geschichte der Kirchenmusik sind: ein tropierter Introitus für das Fest des hl. Michael, ein trop. Off. (?) für das Fest eines hl. Martyrers Quinctinus zu Augusta Veromandorum (?), ein solches auf Allerheiligen und auf den hl. Andreas, außerdem 2 unbestimmbare Stücke. — Am Schluß analysiert Dom. John er OSB noch die Neumenschrift der Fragmente. — S. a. JLv 9 Nr. 354. [377]

J. Brinktrine, *Sacramentarium Rossianum*. Cod. Ross. Lat. 204 (Röm. Qu.-schr., 25. Supplementheft; Freiburg i. Br. 1930). Das von Br. in der Röm. Quartalschr. 31 (1923) 71—73 kurz beschriebene merkwürdige Sakramentar aus der heute in der Vaticana ruhenden Bibliothek des Cav. De Rossi liegt nunmehr in einer gediegenen Ausgabe vor. Verständigerweise ist der Gesamtinhalt des Cod. ohne Abstrich in die Edition aufgenommen worden (vgl. die Übersicht Jb. 3 S. 113). Vom eigentlichen Jahressakramentar hat Br. nur die anderswo nicht vorkommenden und die stark abweichenden Stücke im vollen Wortlaut abdrucken lassen, während er sich bei den übrigen auf Angabe des Initiums und Nachweis der Parallelen und Varianten beschränkt. Die Varianten sind am Fuße, die Parallelen am rechten Rande der Seite untergebracht; die Übersichtlichkeit hat durch diese Anlage sehr gewonnen. Nachgewiesen werden die Parallelen aus dem Hadrianum (Lietzmann: Li), dem Gelas. saec. VIII (Mohlberg: Mo), dem Sac. Fuldense (Richter-Schönfelder: Ri) und am gegebenen Orte auch aus dem alkvinschen Anhang (Muratori: Alk). Von späterer Hand an den Rand geschriebene Orationen sind in Kleindruck wiedergegeben. Wie Lietzmann zählt Br. nur die Formulare durch, während die Bezifferung der einzelnen Gebetsformeln bei jedem Titel neu beginnt. Alles in allem dünkt mich die Technik der neuen Ausgabe ausgezeichnet. — Die vorzügliche Einleitung beschränkt sich nicht auf die Mitteilung der Editionsgrundsätze und die Beschreibung der Hs., sondern sucht auch den Charakter des Sakramentars klarzustellen. Aus der Analyse geht hervor, daß der Primärtext des Ross. zum Typus des Gelasianum saec. VIII gehört. Nun ist aber dieser um 1050 in Nieder-Altai geschriebene (vgl. Jb. 6 S. 229) Text nicht lange darauf nach einem Gregorianum überarbeitet worden. Lautete eine Formel im Gregorianum anders, so wurde sie am Rande zugesetzt, während der vorhandene Text einen Obelos erhielt. Fand der Bearbeiter zu einem Formular des Ross. im Korrektorexemplar kein Gegenstück, so setzte er Querstriche (==) an den Rand. Infolgedessen läßt sich das Gregorianum des Redaktors zurückgewinnen. Br. hat es S. 32 ff. zusammengestellt und mit dem Sakram. von Padua und dem Hadrianum verglichen. Alles in allem genommen steht das Greg. des Ross. dem Hadrianum näher als dem Sakram. von Pad. Der stadtröm. Prototyp dieses Greg. muß aber aus dem stadtröm. Gebrauch schon erheblich früher ausgeschieden sein als das Hadr. Da Mariä Geburt sowie alle von Honorius I. (625—638) eingeführten Feste fehlen, während anderseits *Dedicatio scae Mariae ad martyres* und *Hypapanti* schon vorhanden sind, darf man schließen, daß die röm. Vorlage des für Ross. benutzten Greg. am Ende der Regierung Bonifatius' V. (619—625) oder zu Beginn der Regierung Honorius' I

Rom verlassen hat. Man kommt also auch hier wieder in die Zeit, die sich schon für den Archetypus des Sakramentars von Padua, für die gregorian. Vorlage des Gelasianum saec. VIII, sowie für die *Capitularia evangeliorum* der Würzburg-Palatinus-Gruppe ergab. Alles dies läßt mich vermuten, daß entweder unter Bonifatius oder unter Honorius eine Massenvervielfältigung und Massenausfuhr der gerade gültigen und vielleicht auch neu durchgesehenen Liturgiebücher stattgefunden hat. — Eingehend würdigt Br. in § 5 der Einleitung den Canon des Ross. Verglichen mit den von Bishop unterschiedenen Typen A und B folgt der Canon des Ross. meistens B. Daneben bietet Ross. aber einige ihm ganz eigentümliche Lesarten; es sind die folgenden: 1. *una cum beatissimo papa nostro N.* (Br. vermutet hier Einfluß des alten Fürbittengebetes). 2. *Memento, dne, famulorum famularumque tuarum, omnium uidelicet catholicorum.* 3. *Xysti, Laurentii, Cornelii et Cypriani* (vgl. Jb. 1 S. 25). 4. *dilectissimi filii tui, domini dei nostri.* 5. *ad te Deum Patrem omnipotentem* (ohne *suum*). 6. *Hic est calix sanguinis mei qui pro eqs.* (ohne *enim* und *noui et aeterni eqs.*). 7. *in sublime altare tuum, ut quotquot eqs.* (die Worte *in conspectu eqs.* sind also wohl jüngerer erklärender Zusatz). 8. *et omnibus in Christo quiescentibus da propitius ueniam peccatorum et requiem sempiternam.* Wir haben demnach im Ross. wohl einen dritten und besonders altertümlichen Typus der Canonüberlieferung vor uns. Die am Rand des Kanontextes stehenden, von Br. in den Fußnoten gebuchten Rubriken sind nach dem Herausgeber den einschlägigen Stellen des im Vat. lat. 1147 erhaltenen Ordo ähnlich. — Anhangsweise stellt Br. auch die Besonderheiten des Gloria und des Credo zusammen. Ich notiere nur die bemerkenswerten Einschaltungen des ersten: vor *gratias agimus* heißt es *ymnum dicimus tibi*; nach *dne fili unigenite Jesu Christe* ist *altissime* zugesetzt. — Der Ausgabe ist ein von Petrus Siffrin OSB (Jerusalem) zusammengestelltes Formelverzeichnis beigegeben, das sofort erkennen läßt, ob es sich um eine Formel aus dem ursprünglichen Gelas. oder aus dem Greg. des Bearbeiters handelt. Man darf Herausgeber und Mitarbeiter zu der vorzüglichen Edition beglückwünschen, die auch der Tipografia Cuggiani Ehre macht. — Vgl. JLw 3 S. 113f., 4 Nr. 335 und 358. Th. Kl. 378

Z. Obertyński. *Pontificale Halickie zwane pontyfikalem Boryszewskiego* (Das Pont. von Halicz, auch Boryszewski's Pontif. genannt) (Przegląd teologiczny, Lwów 11 [1930] 153—182). Das gut erhaltene P. H. 260 × 350 mm, auf 250 Pergamentblättern von 2 verschiedenen Händen geschrieben und reichlich ornamentiert, war bisher bloß unter dem Namen *Pontificale Eccl. Metrop. Leop. XV sec.* bekannt. An 23 Stellen zierte den Kodex ein Wappenschild mit silberner, 5blättriger Rose, „Poraj“ genannt und mit dem bishöfl. Kreuze versehen. Dieses Wappen und eine Titelaufschrift, die jedoch erst zu Ende des 16. Jh. dazukam, ließen die Vermutung aussprechen, das Pont. sei auf Geheiß des Erzb. Andreas de Rosis Boryszewski von Lemberg (Lwów) und späteren Erzbischofs von Gnesen (Gniezno) angefertigt worden. O. unterzog das Ms. einer genauen auf hist. Grundlage fußenden Untersuchung. Bei der Entzifferung der Handschrift stieß er u. a., wo gerade die Zeremonie der Ahtweihe behandelt wird, auf folgende, an den Weihekandidaten gerichtete Frage: *Vis sancte matri halicensi ecclesie et michi meisque successoribus subiectionem et obedienciam fidem et reuerenciam deuote et fideliter perpetuo exhibere?* Der Bestand der Metropole Halicz (von Gregor XI. durch Bulle vom 13. II. 1375 errichtet), muß demnach bereits vorausgesetzt werden. Auf dem Metropolisansitz lat. Ritus saßen im ganzen bloß 4 Hirten: Matthias, Canonicus aus Eger in Ungarn, ein gewisser Bernhard unbekannter Herkunft, der selige Jakob Strepa und endlich Nikolaus Trąba (Skrobiszewski, *Vitae Archiepiscoporum Haliciensium et Leopoliensium*, Leopoli 1628). Nach der Promotion des letzteren auf den Primatialsitz in Gniezno übertrug Joh. XXIII. auf Ansuchen des Königs und der Nation die Metropole nach dem bisherigen Bischofsitz Lwów, kraft Bulle vom 20. VIII. 1412. O. glaubt nun nicht fehl zu gehen, wenn er den sel. Franzis-

kanerbischof J. Strepa als Benützer des Pont. feststellt. Die übrigen 3 Bischöfe kommen nicht in Betracht, was O. unter Beiziehung des histor. Apparates zu voller Befriedigung dargetan hat (W. I. A b r a h a m, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904. Ders., *Początki Arcybiskupstwa łacińskiego we Lwowie*, Lwów 1909. Ders., *J. Strepa, arcybiskup halicki*, Kraków 1908). Die Glaubwürdigkeit dieser Hypothese bezeugt noch der Umstand, daß sich im Anhang des Zeremonienbuches eine feierl. Benediktion *de s. Francisco* befindet. Die Redaktion des Pont. muß also auf die Person des Bischofs Rücksicht genommen haben, da für diesen am Fest des Ordensstifters eine solche *Benedictio* erwünscht war. Nach dem Tode des Bischofs geriet der *liber episcop.* in Vergessenheit, und die Erzbischöfe von Lwów bedienten sich inzwischen eines älteren Pontif., das, vom ersten Metropoliten von Lwów Jan Rzeszowski neu erworben, heute in der Kapitelbibliothek von Gnesen aufbewahrt wird. Als nun im Jahre 1503 A. Boryszewski auf den erzb. Stuhl in Gniezno postuliert wurde, nahm er dieses mit, und sein Nachfolger B. Wiłczek mußte sich um ein neues Pontif. umsehen. Man erinnerte sich wiederum des alten, besserte es aus und gab einige nach damaligem Geschmack geschriebene und mit Initialen gezierte Pergamentblätter hinzu. Auch erscheint es glaubhaft, daß der alte Kodex schon unter dem Prunk und Pracht liebenden Boryszewski diese Verschönerungen und Reparationen und vielleicht auch diese zweite Redaktion erfuhr; es würden sich dann die Anmerkungen erklären lassen, welche stellenweise anzutreffen sind: *habetur in secundo Pontificali*. Die befriedigendste Lösung der Frage scheint die Annahme zu sein, daß unser Pont. teilweise wenigstens die Kopie eines Originals aus Gniezno ist, das auf die *Ordines Romani* gestützt war. Die Zeremonie der Abtsweihe hat der Schreiber aufgenommen, und indem er die Ortsbestimmung des neuen Pontif. vor Augen hatte, änderte er das ursprüngliche *gnesnensi* in *halicensi* um, obwohl es damals im sogenannten Rotrußland noch keine Benediktiner- und Zisterzienserabteien gab. Trotz vieler nicht zu verkennender Analogien und zum Teil völliger Identität mit dem Texte des Pont. Rom. enthält das P. von Halicz interessante lit. Eigenbräuche.

Gr. R. [379]

Z. Obertyński, *Pontificale arcybiskupa lwowskiego Jana Rzeszowskiego w bibliotece kapitulnej w Gnieźnie* (Ein P. des Erzb. von Lemberg [Lwów] Jan Rzeszowski) (Lwów [1930] mit 11 Textabb. u. 11 photolithograph. Tafeln im Anhang). Vorliegendes Werk dürfte in Polen wohl die erste komplette Ausgabe einer lit. Hs. sein, die nicht nur durch ihren äußeren Umfang und glänzende Ausstattung, sondern auch insbesondere durch peinliche Gewissenhaftigkeit in Anwendung des erforderlichen wissenschaftl. Apparates imponiert. O., Dozent an der Univ. in Lwów, durch seine bisherigen kunsthistor. Arbeiten rühmlich bekannt, entledigte sich dieser schwierigen Aufgabe zu voller Befriedigung, und in Anbetracht dessen rief seine Publikation in poln. Fachkreisen berechtigtes Aufsehen hervor. Im Interesse der liturgiegeschichtl. Quellenforschung auf poln. Boden wäre es dringend erwünscht, es möchte den zahlreichen, verhältnismäßig gut erhaltenen lit. Hss. wenigstens teilweise eine fachmäßige Untersuchung zuteil werden. Es würden hiemit manche Streiflichter auf poln. lit. Eigenbräuche geworfen werden, obgleich es sicher ist, daß nicht alle Agenden, Ritualien und Pontificalien auf poln. Territorium entstanden sind, sondern von Frankreich, Deutschland und besonders Rom stark beeinflußt waren, woher das Christentum und mit ihm die abendländische Lit. nach Polen vordrang. Es handelt sich hier um das in der Bibliothek des Metropolitankapitels in Gnesen aufbewahrte Ms. 152, auf 331 Pergament- und 2 Papierblättern im Umfang von 202 × 273 mm. Der Kodex ist mit Miniaturen, Vergoldungen und Zeichnungen reichlich ornamentiert, die neben französ. Motiven auf italien. Ursprung hinweisen. Auch dürfen merkbare Einflüsse der arab. Baukunst, vielleicht auch der normannischen Buchmalerei nicht verkannt werden. Als Ursprungsland betrachtet O. Apulien, als Ursprungszeit die 2. Hälfte oder das ausgehende 13. Jh. Er folgert dies aus den ikonographischen Miniaturmerkmalen, in denen die byzant. Tradition vor-

herrscht, der Beginn der got. Epoche sich jedoch bereits stark bemerkbar macht. Ebenso verweist das Vorhandensein des Dreifaltigkeitsfestes sowie das Fehlen von Fronleichnam auf die Neige des 13. Jh. Der bei der *ordinatio abbatis* enthaltene Name der Bestimmungsdiozese mit der Endung *-liensis* wurde im 15. Jh. mit *leopo* ergänzt. Aus der Pontifikalbenediktion am Feste des hl. Maurus, Bischofs von Bisceglie, Martyrers und Patrons von Apulien, welches in der Hs. für den Oktober angesetzt ist, glaubte O. schließen zu dürfen, daß die Bestimmungsdiozese Bisceglie *Vigiliensis* wäre. Nachträgliche Photoaufnahmen der in Frage kommenden Textstellen zeigten aber vermutlich die Anfangssilben *daua*. Somit ist zwar das Ursprungsland wohl Apulien, jedoch die Bestimmungsdiozese wäre Daulis in Griechenland, das heutige Dorf Dauleias am östl. Ausläufer des Parnass (S. 337). Die drei malige Namens Erwähnung des hl. Grabes berechtigt zur Hypothese, daß die Redaktion des Ms. von vornherein ein bestimmtes Ziel angestrebt habe, nämlich die Riten der hl. Grabeskirche zu Jerusalem; die angeführten Gebräuche wären demnach dem Einflusse des Konventes der Chorherren vom hl. Grabe in Barletta zuzuschreiben. Vermutlich waren es auch die gleichen Ordensleute, welche den Kodex nach Miechów, dem Sitz ihres Generaloberen, brachten, von welchen er in den Besitz des ersten Erzb. von Lemberg, Jan Rzeszowski, überging. Auf diesen Kirchenfürsten sowie auf Eugen IV. und Ladislaus Jagiello beziehen sich zahlreiche Zutate aus dem 15. Jh. Um die Wende dieses Jh. wurde Erzbischof Andreas Boryszewski zum Primas ernannt, und mit ihm kam der Kodex nach Gnesen (S. 337). O. bespricht bloß jene Textteile, welche ihm für das Feststellen der Entstehungszeit und des Ursprungslandes behilflich waren. Für liturgiegeschichtl. Studien sind u. a. in diesem Pontif. 3 verschiedene Allerheiligenlitaneien interessant: Eine für Priesterordinationen, eine 2. für Krankenbesuch und eine 3. für den Karsamstag. O. hat sie hagiographisch mit Aufwand großen Quellenmaterials besprochen. Einzig in seiner Art und sehr originell ist auch der *Ordo nuptiarum*. Er zerfällt in 2 Teile: Den einen bildet die Zeremonie *ante ecclesiam*, wo nach vorherigem Konsens und anderen Fragen der Bräutigam der Braut den Ring der Reihe nach an den Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger steckt und dabei die Formel ausspricht: *de isto anulo te sponso et de hoc argento te honoro et doto*. Der andere Teil umfaßt die Brautmesse *de sancta Trinitate* ganz nach dem Vorbild des Gregorianum mit geringen Modifikationen, jedoch mit dem charakteristischen Merkmal, daß das Evangelium nach dem hl. Markus und nicht nach Matthäus genommen ist. Die ganze Feier beschließen 2 Benediktionen: *panis et vini* und des Brautbettes. (S. Abraham Wł. Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim. Studja nad historją prawa polskiego, T. IX [Lwów 1925] 428—431). Die Eheschließungsformel zeugt von ital. Eherecht. Zahlreiche Druckfehler wurden im Anhang des Werkes zum Teil berichtigt.

Gr. R. [380]

G. Kentenich, *Ein altes Mainzer Kalendarium* (Mainzer Zschr. 24/5 [1929/30] 120—122). Es handelt sich um das 781 geschriebene sog. Godescalc-Evangeliar (Par. Bibl. Nat. N. a. l. 1203), das erzstiftisch-mainzischen Ursprung hat. Das erweist sich aus dem Kalendar (Erwähnung der hll. Bonif., Kilian und Nazarius; die Erwähnung des hl. Maximinus von Trier ist kein Hindernis). Dadurch ergeben sich enge kunsthistor. Zusammenhänge mit der Adagruppe. [381]

G. Ellard, *Remnants of a Tenth Century Sacramentary from Fulda* (Ephem. liturg. 44 [1930] 208—211). Ein bei Schultingius, *Bibliothecae ecclesiasticae seu commentariorum de expositione et illustratione Missalis et Breviarii Tomi IV*... (Köln 1599) gefundenes und bruchstückweise hg. Sakramentar von St. Pantaleon in Köln stellt E. auf Grund zahlreicher Vergleichen verschiedenster Art (vor allem mit dem berühmten Cod. Gotting. Univ. Bibl. theol. 231, s. X [hg. v. Richter u. Schönfelder]) als ein Sacramentarium Fuldense fest. Dieses ist (S. 216) vielleicht 25—50 J. älter als die Göttinger Hs. Der Gött. Cod. ist das Produkt einer Liturgiereform in Fulda gegenüber dem Zustand, wie ihn der Pantaleonskodex aufstellt.

Die Identifizierung des von Schultingius zitierten Kodex aus Köln mit einem Fuldaer Sakramentar wirft ein Licht auf die Frühgeschichte von St. Pantaleon als Benediktinerabtei, dessen Mutterabtei wahrscheinlich Fulda, jedenfalls wahrscheinlicher als Trier oder Corvey ist. Diese und ebenfalls die liturgiegeschichtl. Beziehungen werden auch durch die Beziehungen des Erzb. Bruno zu Abt Hadamar von Fulda nahegelegt, wie sie schon Mabillon konstatiert. [382]

J. Vives, *Un tractat eucaristic català del segle XV* (Bon Pastor 7 [1930] 400—410). Transkription eines katalan. Textes aus der 2. Hälfte des 15. Jh., 1. Teil eines Traktates über die Eucharistie von einem ungenannten Verf.; abgeschrieben in einem relig. Handbuch des Klosters Porta Coeli (ms. de la Biblioteca de Catalunya). J. V. [383]

E. Rosenthal, *Eine neu aufgefundene Arbeit Berthold Furtmeyrs* (Festschrift für Gg. Leidinger [München 1930] 213—217). F. hat vor allem das Missale für Erzb. Bernhard Rohr von Salzburg (5 Foliobände Clm 15 708—12) mit Malerei geschmückt. Auch das von R. neu dem Künstler zugeteilte Kreuzigungsbild — jetzt im Besitz des Berliner Kupferstichkabinetts — gehörte wohl ursprünglich einem Missale an; entstanden ist es um 1480. [384]

J. Rest, *Das Baseler Missale vom Jahre 1586* (Festschrift f. Gg. Leidinger [München 1930] 207—212). Die rein baseler Teile des Miss. Bas. von 1586 sind hsl. vorhanden. R. gibt Aufschluß über das Zustandekommen des Baseler Meßbuches nach der Reform Pius' V.; von diesem gilt wie von dem Baseler Brevier, das kurz zuvor erschienen ist, das Wort des Bischofs Blarer . . . *ut et Basiliense agnosceretur, et in Basiliensi Romanum*. [385]

III. Liturgische Feiern; lokale Riten.

P. Alfonso, *I riti del catecuminato a Roma al principio del secolo VI* (Riv. lit. 17 [1930] 54—57; 81—83; 111—115). Geht aus von dem Brief des Johannes Diaconus PL 59, 399—408. Eingangs werden die Gründe und die Anfänge des Katechumenats dargelegt und die den verschiedenen Ordines gemeinsamen Riten aufgezählt. Daneben gab es auch partikuläre Riten für die einzelnen Gegenden. Der genannte Brief ist wichtig für Rom, indem er dem Adressaten z. B. Andeutungen oder Aufschluß gibt über den Exorzismus, Einführung ins Katechumenat (Handauflegung, Anhauchung, geweihtes Salz) (Vergleich mit dem Ordo des Gelasianums), *Traditio symboli*, Skrutinien (*utrum menti suae post renuntiationem diaboli sacra verba defixerint*); Vergleich mit Leo d. Gr. (doch schließt auch Joh. Diak. den Exorz. beim Skrut. nicht aus; die Hauptsache liegt aber in der *Redditio symboli*): Salbung mit dem geweihten Öl an Ohren und Nase (*il rito dell' Effeta*). — Vergleich mit den Sakramentarien, *Canones ad Gallos*, St. Ildefons, *De cognitione baptismi*, den mozarab. Riten, Germanus von Paris, Ambrosius, *de mysteriis, de sacramentis*, die Salbung der Brust (*pectus eorum oleo consecrationis perungitur* usw.) und Abschwörung des Satans — vgl. mit Cod. Sangall. 349 (ed. Silva Tarouca). Der Brief des Joh. Diac. gibt, wenn auch ungenau, im allgemeinen doch ein wahres Bild von den Zeremonien des Katechumenats am Beginn des 6. Jh. vor der gregor. Reform. [386]

W. Howard Frere, *Studies in Early Roman Liturgy I. The Kalendar* = Alcuin Club Collections No. XXVIII (Oxford-London 1930). Die Einsicht, daß die Heortologie für die liturgiegeschichtl. Forschung grundlegende Bedeutung besitzt, hat den gelehrten (anglikan.) Bischof von Truro veranlaßt, alles, was sich auf Grund der bisher erschlossenen Urkunden über den röm. Festkalender sagen läßt, zusammenzutragen. Seine Arbeit zerfällt in 2 ungefähr gleich starke Teile. Im 1. bespricht Fr. kritisch die Quellen, aus denen die Kalendarforschung schöpft. In 11 Abschnitten werden der Reihe nach behandelt die Martyrologien, die Verzeichnisse der röm. Tituli und Diakonien, die Stationslisten, die Zömeterialtopographie, die Sakramentare (Leon., Gelas., Gregor., Mischsakramentare), die Lektionarien und

die Gradualien. Mit der gesamten einschlägigen Literatur vertraut, weiß der Verf. zu jeder einzelnen Urkundengruppe in knappster, wohlabgewogener Formulierung und fast immer auf Grund selbständiger Prüfung Wesentliches zu sagen. Sehr dankenswert ist die S. 17 ff. aufgestellte Tabelle der Stationskirchen, die sich gegenüber der von J. P. Kirsch vorgelegten durch Heranziehung eines reicheren Urkundenmaterials abhebt. In dem Abschnitt über die Zömeterien hätten m. E. die Topographen des 7. Jh. eingehend gewürdigt werden müssen; übrigens deutet die Einordnung der Via Ardeatina (S. 26) auf eine irrige geographische Vorstellung hin. Notiert sei die Bewertung des Leonianum: „This collection of services was clearly written for liturgical use, as one may judge from the size of the page and the fine large uncial writing; it is not to be dismissed as a mere private collection of prayers“ (31). Fr. stimmt der These von Baumstark, nach der das „Gelasianum“ ein ursprünglich anonymes Buch sein soll, zu. Über das Hadrianum urteilt der Verf., daß es eine *careless compilation* sei, ohne allerdings seine Mängel vollständig zu durchschauen. Daß Fr. das Sakramentar von Padua unter die Mischsakramentare einreicht, halte ich für wenig glücklich. Bei Besprechung der Lektionarien geht Fr. gleich Baumstark von der Voraussetzung aus, daß es „gelasianische“ und „gregorianische“ Perikopenlisten geben müsse; diese Annahme habe ich bei Untersuchung der Capitularien nicht bestätigt gefunden. Schade ist, daß der Verf. im 1. Teil seiner Arbeit nicht auch die für die Heortologie in Frage kommenden Notizen des *Liber Pontif.* zusammenhängend gewürdigt und vielleicht auch im Wortlaut wiedergegeben hat. Ich habe bei eigenen Kalenderuntersuchungen eine derartige Zusammenstellung oft sehr vermißt. — Der 2. Teil des Buches ist nach Monaten geordnet und beginnt mit Dezember. Innerhalb der Monate gruppiert Fr. die Feste nach ihrem Alter. Ausgiebige Benutzung der Angaben des Verf. hat mir ihre Zuverlässigkeit bestätigt. Nur wenige Versehen sind mir aufgefallen. Basilides (12. VI.) ist im Pal. 46 nicht enthalten; Fr. hat hier meine Edition mißverstanden. S. 121 ist am 15. VIII. das Wort „Vigil“ zu streichen. Im Oktober hat Fr. das im Kalender angezeigte Fest der Apostel Simon und Judas zu besprechen vergessen. Daß eine umfassendere Bestandsaufnahme und Untersuchung der wichtigsten Quellen, namentlich der Perikopenlisten, die Feststellungen des Verf. in vielen Punkten bald überholen wird, beweist nichts gegen den hohen Wert seiner Leistung; Fr. hat dieses Schicksal des Buches vorausgesehen. — Um die Anmerkungen zu entlasten, hat Fr. dem Buche einen fünffachen Index mitgegeben, auf den offenbar viel Mühe verwendet ist. Trotzdem entspricht er — von Teil 4 und 5 abgesehen — leider nicht allen Anforderungen. Einen Teil der zahlreichen Abkürzungen sucht man im *Index of Abbreviations* vergeblich und findet ihn schließlich nach vielem verdrießlichen Suchen im *Index of Service-Books*; Sigla sollte man grundsätzlich immer am Kopfe des Buches zusammenstellen! Ferner halte ich es nicht für glücklich, wenn in einigen Fällen erst im *Index of Service-Books* zutage tritt, daß der Verf. seinen Ausführungen nicht unmittelbar die betr. Hs., sondern eine Edition zugrunde gelegt hat. Dabei dürfte es zweckmäßiger und richtiger sein, wenn nicht bloß der Fundort der Edition, sondern vor allem der Name des Herausgebers genannt wird. Es scheint mir ungerecht, wenn z. B. eine so wichtige Edition wie Wilmarts Comes von Murbach ausgenutzt wird, ohne daß im ganzen Buche irgendwo — auch nicht im *Index of Authorities* — der Name dieses um das Thema des Buches so verdienten Gelehrten genannt wird. Doch das sind im Grunde Kleinigkeiten. Als Ganzes ist das Buch eine wertvolle Gabe; es wird fortan zum unentbehrlichen Handapparat des Liturgieforschers gehören. Möchte dem verehrungswürdigen Verf. bald die Fortsetzung seines verdienstvollen Werkes möglich werden. — Bespr. Revue d'hist. ecclésiast. 31 (1931) 90—92 (F. Cabrol).

Th. Kl. [387]

Michel Andrieu, *Les messes des jeudis de carême et les anciens sacramentaires* (Rev. des Sciences relig. 9 [1929] 343—375). Der Aufsatz will die Thesen Baum-

starks vom nichtrömischen Ursprung des im Cod. Vat. 316 erhaltenen gelasianischen Sakramentars und vom englischen Ursprung der sog. „Gelasiana s. VIII“ widerlegen und versucht das durch eine Untersuchung der Donnerstagsmessen in der Quadragesima. Der Verf. weist in den ersten beiden Abschnitten richtig nach, daß solche Messen weder im Gelasianum noch im ursprünglichen Gregorianum enthalten waren, daß sie vielmehr aus dem Textgut des Gelasianums, das dem Kalendertage nach am nächsten lag, kompiliert wurden. Damit ist aber keine Berechtigung zu dem Schluß gegeben, es habe also in Rom ein offizielles gelasianisches Sakramentar gegeben. Es kann vielmehr nur geschlossen werden, daß aus einem Komplex von Fastengebeten, wie er im Gelasianum erhalten ist, diese Messen gebaut wurden. Derselbe weniger weittragende Schluß ist auch nur zulässig gegenüber dem Tatbestand der Donnerstags-Fastenmessen in den sog. „Gel. saec. VIII“. Abgesehen davon, daß ich davon überzeugt bin, daß die Grundlage dieser „Gel. saec. VIII“ ein Gregorianum nach Cod. Pad. D. 47 ist — es beweisen das in diesen Sakramentaren Gliederung, Inhalt, Stationsangaben und Entwicklung —, beweisen die Untersuchungen A.s, daß ein Gelasianum immer wieder und immer nur Ersatz geliefert hat. A. erkennt auch an, daß ein älteres, also doch das ursprüngliche Gregorianum der Komposition der „Gel. s. VIII“ zugrunde liegt. Das ist mir das wichtigste Ergebnis des Aufsatzes. — Mit dem Hinweis auf die bei angelsächsischem Ursprung der „Gel. s. VIII“ ganz unbegreiflicherweise fehlende Messe für den Gründer der englischen Kirche Augustin widerlegt A. die Thesen Baumstarks über Ort und Zeit der Entstehung der „Gel. s. VIII“. Weiter weist er auch nach, daß nicht die „Gel. s. VIII“, sondern das aus dem Alcuinschen Anhang erweiterte Gregorianum im Missale Romanum weiterleben. — Die endlich für den Zustand des Hadrianums gefundene Hypothese — das Fehlen aller Sonntagsmessen ergebe sich aus der Praxis des päpstlichen Stationsgottesdienstes — ist recht einleuchtend. Sie führt zur abschließenden Behauptung, das Hadrianum sei nicht die Normalform des Gregorianums. Sehr ist zuzustimmen, wenn man im ursprünglichen Gregorianum das Festmissale des Papstes sieht, das seine eigene Entwicklung gemäß den liturgischen Aufgaben des Papstes nahm neben dem aus jenem ursprünglichen Greg. entwickelten, das in allen seinen verschiedenen Entwicklungsstufen das Meßbuch der römischen Kirche war.

Hans Hohlwein. [388]

G. Morin OSB, *Une particularité du Qui pridie en usage en Afrique au Ve/VI^e siècle* (Rev. Bénéd. 41 [1928/29] 70—73). In einem wohl afrikan. Traktat vom Beginn des 6. Jh. (Fragmente erhalten bei Hinkmar, *De una et non trina deitate* PL 125, 473—615) wird 2mal auf die Einleitung der Einsetzungsworte hingewiesen: 610 B *si tantum Patri incorporeo oblationem offers, oblationem in corporis sacramenta non redigis; non potes dicere, PRIDIE QUAM PATERETUR. FORMAM SACRIFICII INSTITUIT; nec potes dicere, Hoc est corpus meum.* 610 C *neque in consecratione mysterii dicere potest, QUI FORMAM SACRIFICII PERENNIS INSTITUIT. Quod enim Pater non instituit, sed Filius, qui et corpus habuit, et passus est, et formam instituit sacrificii...* Damit wird die Formel *Qui pridie* für Afrika bezeugt, außerdem aber auch die sonst nicht vorkommende *Formam s. p. i.*, an die einige gallikan. oder mozarab. Post Sanctus anklängen. — Die Wesensverwandlung wird bezeugt durch Ausdrücke wie: *in corporis sacramenta transire u. dgl.* vom Brote. Die Brotkonsekrationsformel heißt: *Hoc est corpus meum.* Vom Vaterunser heißt es: *... per orationem dominicam mysterii sacramenta complere, ut dicas ad plenitudinem perfecti holocausti orationem dominicam u. dgl.* — Aus dem Symbolum werden zitiert: *Credo in Deum Patrem, et in Iesum Christum Filium eius; Sedet ad dexteram Patris, inde venturus iudicare vivos et mortuos; Credo in D. P. omnipotentem, et in Chr. I. Filium eius, qui natus est de Spiritu sancto.*

O. C. [389]

J. B. Thibaut, *L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence* (Paris 1929). Ein großer Teil dieses Werkes (S. 23—75) ist der Beschreibung der gallikan. Liturgie nach der *Expositio brevis* des hl. Germain von Paris

(† 576) gewidmet. Trotz gewisser scheinbarer Anzeichen wurde die gallikan. Liturgie nicht unmittelbar durch die asiatischen Missionare aus dem Orient nach Gallien gebracht; sie ist vielmehr das Ergebnis einer sukzessiven Nachahmung der Gebräuche der Kirche von Ephesus; diese wurden von den chaldäischen Kirchen angenommen und bis auf den heutigen Tag bewahrt. In gleicher Weise wurden die Gebräuche der Kirche von Jerusalem übernommen. Der große Anreger der Übertragung und der wirkliche Vater der gallikan. Liturgie soll Cassian gewesen sein. Diese Liturgie, monastischen Ursprungs, soll sich entwickelt haben und zur Vollendung gelangt sein im Lauf der 1. Hälfte des 6. Jh. durch die Erzbischöfe von Arles und besonders durch St. Caesarius. Von Arles aus soll sie sich in ganz Gallien verbreitet haben, und sogar über die Manche und die Pyrenäen hinaus. Das ist die These, die der Verf. aufstellt. Es würde uns wundern, wenn seine Beweisführung eine große Zahl seiner Leser überzeugen könnte. L. G. [390]

F. Ušeničnik, *Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda* (Das älteste glagolitische Denkmal u. die L. der hl. Cyrill und Method) (Bogoslovni Vestnik, Ljubljana [1930] 235—253). U. geht von Mohlbérgs Schrift aus: *Il messale glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo Romano del sec. VI/VII* (s. Jb. 9 S. 132 ff.). Es scheint fast sicher, daß der hl. Cyrill schon am Anfang seiner apostol. Tätigkeit in Mähren die Lit. in altslav. Sprache nach byzant. Ritus feierte. Der Übersetzer, ein begeisterter Anhänger des byzant. Ritus, schaltete nach den Worten *aeternae Deus* der lat. Präfation einen Abschnitt aus der Präfation der Chrysost.-Liturgie ein, weil der Wortlaut der ersteren ihm zu einfach erschien. Diese Übersetzung muß aus einer Zeit stammen, in welcher der hl. Methodius noch lebte und der byzant. Ritus in slav. Sprache noch in Brauch war, also vor 885; denn später wurde die slav. Liturgiesprache von P. Stephan V. verboten. Gr. R. [391]

H. Kiene, *Von der mozarabischen Liturgie* (Ben. Mon. 12 [1930] 299—310). Knapper, aber recht brauchbarer Überblick über den jetzigen Stand unserer Kenntnis von der m. L. Schade ist, daß K. den Gang einer moz. Messe nur nach dem Rituale des Jimenes bzw. dem Manuale Prados gibt; es entstehen dadurch (z. B. von der Elevation S. 309) falsche Begriffe. [392]

G. Prado, *El Antifonario mozárabe de León y la ciencia liturgica* (Ephem. liturg. 43 [1929] 530—540). Das von L. Serrano und den Benediktinern von Silos herausgegebene *Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León* (s. X) wird hier ausführlich in seinen einzelnen Teilen (Kalender, Rubriken, Randnoten, griech. Texte nicht ausgeschlossen) besprochen und in seiner Bedeutung für die Geschichte der Liturgie gewürdigt. [393]

G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl den Großen* (Forsch. z. Gesch. des innerkirchl. Lebens hg. von Fr. Pangerl SJ Heft 2. Innsbruck 1930). In gründlicher und klarer Weise stellt N. die Nachrichten über die aktive Teilnahme der Gläubigen am Meßopfer in der Zeit des Frankenreiches zusammen, u. zw. sowohl in der Periode der gallikan. Liturgie wie in der des allmählich sich durchsetzenden röm. Ritus. Nach einem Kap. über das Verständnis der Liturgiesprache wird der Anteil des Volkes an den Gebeten, den Gesängen und dem äußeren Geschehen (Haltung, Gabendarbringung, Friedenskuß, Kommunion) besprochen. N. will damit zugleich auf ein Vorbild für die heute wieder geforderte aktive Teilnahme hinweisen, meint allerdings S. 73, vor allem müsse die innere Anteilnahme geweckt werden. So richtig das ist, so kann doch das Volk nur durch sichtbare Riten wieder zur vollen inneren Teilnahme erzo-gen werden. O. C. [394]

M. Andrieu, *Règlement d'Angilramne de Metz (768—791) fixant les honoraires de quelques fonctions liturgiques* (Rev. des sciences rel. 10 [1930] 349—369). A. fand in dem aus Besançon stammenden und um 1000 geschriebenen Cod. Add. 1522 des Brit. Mus. hinter einer Abschrift von Mabillons Ordo Rom. VIII ein leider nicht ganz lückenloses Dokument, das die vom Ref. veröffentlichte Metzger Stations-

liste Chrodegangs (vgl. Jb. 9 Nr. 276; 10 Nr. 399) vorzüglich ergänzt und wichtige Aufschlüsse über die Metzzer Liturgie im ausgehenden 8. Jh. vermittelt: Erzb. Angilramnus setzt Vergütungen fest, die die Kleriker für ihre liturg. Dienstleistungen zur Belebung des Eifers aus der bischöfl. Kasse erhalten sollen. An Amtsträgern werden genannt einerseits Diakone, Subdiakone, Kantoren, ein *primus, secundus, tertius, quartus scholae* und ein Notar (verliert die Namen der Täuflinge); anderseits die *Stationarii*, zu denen 2 Priester, 2 Diakone, 2 Subdiakone, 2 Sänger, 1 Akoluth und 6 Kleriker unbestimmten Grades gehören. An liturg. Tagen, an denen die erstgenannte Gruppe in Erscheinung tritt, sind erwähnt: Aschermittwoch, 1. Fastensonntag, Samstag der Fastenquaterember, Palmsonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag der Karwoche, sämtliche Tage der Osterwoche, ferner Pfingstsamstag, die Rogationstage vor Christi Himmelfahrt, die drei übrigen Quaterembersamstage, Weihnachten und das Fest des hl. Stephanus. Für die *Stationarii* bleiben die übrigen Tage der Fastenzeit. A. schließt wohl mit Recht, daß in Metz zur Zeit des Angilramnus der Bischof nur mehr an den wichtigeren Tagen die Stationsfeier selbst abhielt, u. zw. dann unter Assistenz der ersten Klerikergruppe, während sonst die *stationarii*, etwa in zwei wechselnden Schichten, die liturg. Handlung besorgten. Diese *stationarii* wurden, wie die angesetzten Beträge zeigen, wesentlich geringer bewertet als die Geistlichen der ersten Gruppe. Während z. B. ein Diakon der 1. Gruppe für ein einmaliges Singen des Evangeliums 24 Denare bekommt, erhält ein Diakon aus der Abteilung der *stationarii* für die ganze Fastenzeit überhaupt nur 6 Denare. Alles weist darauf hin, daß die Institution der Stationsfeier in Metz schon wieder in Verfall begriffen ist. Notiert sei noch, daß die Cantica und Tractus des Karsamstags in Metz um 790 noch zweisprachig gesungen werden, die Rogationstage den Namen *triduanum ieiunium* führen, das Canticum *Benedictus es* der Quaterembersamstage *benedictio* heißt und vom Ambo gesungen wird, daß die Täuflinge anscheinend während der Osterwoche täglich in Prozession unter Führung des Bischofs, dem zwei Subdiakone als Ceroferare vorausgehen, den Taufbrunnen besuchen. — Unser Wissen vom liturg. Entwicklungsgang der Metzzer Kirche, dem wegen der führenden Stellung dieser Metropole große Bedeutung zukommt, ist durch den schönen Fund A.s und seine ausgezeichnete Veröffentlichung erheblich gefördert worden. Th. Kl. [395]

L. Fischer, *Der „Ordinarius Papae“ und der „Pontificalis Ordinis Liber“ des Wilhelm Duranti des Älteren*. Eine liturgiegeschichtliche Studie auf Grund spanischer Quellen (Röm. Quartalschr. 38 [1930] 7—21). Das in der Grabschrift des bekannten Wilh. Duranti († 1296) genannte, bisher verloren geglaubte *Patrum Pontificalis* hat F. in einem Toletaner Kodex wiedergefunden; die inneren Beweise sind überzeugend. Das Werk heißt *Pontificalis Ordinis Liber*. Es existieren von ihm sehr viele, aber immer stark überarbeitete Hss. S. 11 Aufbau in den Grundzügen. 1. Persönliche Benediktionen; 2. Sachbenediktionen (vorangestellt ist die Weihe des Grundsteins einer Kirche); 3. Gelegentliche Liturgien (besonders bischöfl. Karwochen-Liturgie). Hierdurch erfahren eine Reihe röm. Ordines-Hss. ihre genaue Bestimmung als Duranti-Hss., z. B. das Pont. Minetense (Pergament) u. a. Eine Sonderstellung unter den Textzeugen nimmt Toledo 56—23 ein. Sie hat viel reicheren Stoff, sie bekundet ihre direkte Herkunft von Rom. Wir haben es hier, nach F., mit dem Entwurf des Dur., mit seiner Materialsammlung zu tun; erst nach Ausscheidung hier noch vorhandenen Materials konnte Dur. seinem Werk die endgültige röm. Form geben. Das Werk ist etwa 1290—96 entstanden. Die älteste Systematisierung des Papst-Pontificales ist freilich auch dieses Buch nicht. Öfter wird in den Ordd. ein *ordinarius papalis* o. ä. zitiert. Auf Grund gewisser Beobachtungen stellt F. S. 17 zunächst den Aufbau einer sog. „Stadt-Römischen Sammlung“ auf; diesen Aufbau zeigt eine Unzahl von Hss. (Als 4. Teil ist das „Seelsorge-ritual“ kenntlich, das u. a. einen *Ordo sepeliendi clericos Romanae fraternitatis* enthält.) Die Sammlung ist bereits vor der Kreuzzugszeit entstanden, vielleicht zur Zeit Gregors VII. Diese Hss. weisen aber alle auf ein älteres Normalbuch, einen Ord.

Papae hin, wobei der Papst Liturge ist; das Seelsorgeritual ist dann zu tilgen. S. 21 stellt F. noch die „hypothetische Urform“ des *Ordin. Papae* auf. [396]

R. van Eeckhoutte, *De wijding der hh. Oliën* (Tijdschr. voor Lit. 10 [1929] 325—338). Spricht S. 326 ff. auch zusammenfassend über 'Historische gegevens nopens het gebruik der gewijde Oliën'. Bei der Vorgeschiede des christl. Ölgebrauches wäre doch wohl nicht nur das A. T., sondern auch die übrige Antike heranzuziehen gewesen. [397]

C. de Clercq, „*Ordines unctionis infirmi*“ des IX^e et X^e siècles (Ephem. liturg. 44 [1930] 99—122). Aus dem Cod. Vat. Pal. 485 s. IX (um 813?) aus Lorsch gibt Verf. zunächst 2 bisher unedierte *Ordines* heraus (die Hs. enthält den hier A genannten *Ordo* zweimal). Der erste der beiden ist verglichen mit dem *Ordo* des Sakram. von St. Remigius in Reims (Migne PL 78 Sp. 539). Weiterhin sind zum Vergleiche herangezogen: Paris Bibl. Nat. Lat. 12 050 = *Sacr. Rodradi* (s. IX), B. N. Lat. 9430 s. IX/X aus Tours, B. N. 12 051 (*Missale* s. Eligii) aus Corbie s. X, B. N. 12 052 (Ratold-Sakramentar) aus Corbie s. X/, B. N. 2293 aus Moissac s. X/XI; alle diese *ordines*, die in diesen Sakramentarien enthalten sind, sind schon ediert (z. B. Martène). Es ergibt sich (S. 116) die hervorstechende Verwandtschaft mit einem *Ordo* des heute verlorenen Reimser Sakramentars s. X (so datiert von M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* [Paris 1924] 125). [398]

Th. Klauser, *Eine Stationsliste der Metzzer Kathedrale aus dem 8. Jahrhundert, wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs* (Ephem. lit. 44 [1930] S.-A. 1—32). Kl. faßt das Ergebnis seiner klaren und durchaus überzeugenden Untersuchung folgendermaßen zusammen: „Die in der Pariser Hs. (B. N. 268) des 9. Jh. vorliegende Stationsliste der Kirche zu Metz gibt . . . einen Text wieder, den wir mit großer Wahrscheinlichkeit Bischof Chrodegang (740—766) zuschreiben müssen. Was dieser aber schuf, war nicht etwas vollkommen Neues; er fußt vielmehr auf einer älteren Stationsordnung, deren Anfänge schon im 5. Jh. liegen könnten. Was Chrod. vorfand und was er selbst Neues hinzu tat, ist nicht restlos klar. Sicher hat er die in der Liste stehenden Kirchen für die gewöhnlichen Ferien der Festzeiten bestimmt; vielleicht hat er überhaupt den Stationsgottesdienst an diesen Tagen (im wesentlichen in Anlehnung an ältere gelasianische Sakramentare) in Metz erst eingeführt.“ Neben diesem wichtigen Hauptergebnis zeichnet sich diese Arbeit auch durch viele kleinere Funde und scharfe, sichere Beobachtungen aus, namentlich was die Heiligenverehrung im fränk. Reich und insbes. innerhalb der Bischofsstadt Metz betrifft. Für manche Kirchen und Heiligenkulte bietet Kl.s wertvoller Fund die ältesten Zeugnisse, z. B. Medardus, Georg, Sigelina, Ferreolus, Eucharis, Sulpizius, Martinus, Aper, Genesius, Symphorianus, Viktor. Von besonderer Wichtigkeit ist der Fund auch für manche Tage der Festzeiten, etwa für den Mittwoch in der Karwoche (S. 21), wo nach dieser Stationsliste auch die *Orationes solemnes* rezitiert wurden (vgl. im *Ordo Romanus* I), eine Sitte, die zur Zeit Amalars von Metz (*De eccl. off.* 1, 11) schon verschwunden gewesen sein muß. An solchen Einzelproblemen und -lösungen ist der Aufsatz reich (z. B. auch S. 5 f. über das Heiligtum von St. Peter in Metz). Vgl. übrigens Jb. 9 Nr. 276. [399]

P. Salmon, *Les prières et les rites de l'Offertoire de la Messe dans la liturgie romaine au XIII^e et XIV^e siècle* (Ephem. lit. 43 [1929] 508—519). Am Anfang dieses guten Aufsatzes wird gesprochen von der langsamen Entwicklung des *Ordo Missae*, bes. von dem Eindringen der in Frankreich entstandenen Gebete vom 9.—12. Jh., auch der Rubriken. 'Dès le XII^e siècle la liturgie de la messe romaine se modifie et le livre qui la contient reflète ces modifications.' Das 13. und 14. Jh. aber sind die Periode, in der die Gebete des Ordinarium die Form erhielten, die durch Pius V. fixiert wurde. Um diese Formbildung zu erkennen, zieht S. 6 Hss. heran: 1. ein franziskan. *Missale* von Neapel = Neap. B. N. VI G 38, mit der Liturgie der röm. Kirche (geschr. nach 1232, da sein Kalender schon das Fest des hl. Antonius v. Padua enthält, aber vor 1264 d. h. der Einführung des Fron-

leichnamstages); 2. den Cod. Vat. Ottob. 356 mit den Gebräuchen der päpstl. Kapelle s. XIII e.; 3. O R XIV Mab., geschr. 1311; 4. Par. B. N. Fonds lat. 826 s. XIV i (aus Jerusalem nach Rom gekommen); 5. B. N. F. lat. 828, geschr. 1342—52, Gebräuche des Bischofs von Puy; 6. Ebda Nr. 827 = Missale mit röm. Gewohnheiten, geschr. nach 1364. Von diesen Zeugen bilden die Hs. von Neapel, der Ottob. und Cod. 826 zusammen eine Gruppe; der letztere bedeutet allerdings schon ein etwas fortgeschritteneres Stadium. Der O R XIV tritt zu dieser Gruppe durch die Form seiner Riten; nicht durch die Texte. Eine andere Tradition dagegen bedeutet B N 828; B N 827 ist eine Mischung der ersten Gruppe mit 828. Die Einführung der Gebete des *Ordo missae* ist nicht ein Ergebnis des avignonensischen Aufenthalts der Päpste, sondern der Bestrebungen des Franziskanerordens. Die angeführten Textzeugen bieten die erste definitive Form; bis dahin war alles im Fluß geblieben. Die Rubriken freilich haben sich erst 200 Jahre später endgültig gefestigt. Der ganze Prozeß ist auch wichtig für die immer stärker hervortretende Legitimierung der Privatmessen. [400]

A. M. Walz OP, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum* (Rom 1930). Behandelt die Geschichte des Predigerordens in 3 Epochen: vom Beginn bis 1507, 1507—1804, 1804—1929. Innerhalb dieser Gruppen wird nach der allgemeinen Entwicklung des Ordens und nach der Verfassungsgeschichte je im 3. Abschnitt (*Vita et actio Ordinis*) auch die Gesch. der dominikan. Liturgie dargestellt. Wer sich von ihr eine genaue und klare Kenntnis verschaffen will, wird an diesem großen und gediegenen Compendium einen zuverlässigen Führer haben. M. R. [401]

Michel Le Grand, *Le chapitre cathédral de Langres. III. Les fonctions spirituelles du chapitre „sede plena“* (Rev. d'hist. de l'Église de France 16 [1930] 240—264). Das *Officium matutinum* wurde in Langres im 15. Jh. um 2 Uhr morgens gesungen. Am Anfang des 16. Jh. finden es die Kanoniker zu beschwerlich, so früh aufzustehen und lassen die Matutin um 3 Uhr läuten, um sie um 4 Uhr zu beginnen. Nach einer Kapitelsitzung vom 27. X. 1514 sollte die Matutin nur ausnahmsweise an bestimmten Festtagen um 4 Uhr anfangen; gewöhnlich, von Allerheiligen bis zum 1. III., sollte sie um 4 Uhr geläutet werden und um 5 Uhr beginnen. L. G. [402]

A. Dresen, *Die Feier der Hochfeste in der Stiftskirche zu Gerresheim* (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 115 [1929] 205—219). Die Studie beruht im wesentlichen auf Codices des Staatsarchivs und der Landes- und Stadtbibl. in Düsseldorf, solchen, die dem Gerresheimer Stiftskanonikus Johannes Knipping (1445—90) zu verdanken sind, sowie einem Ordinarius des späten 17. Jh. und nachmaligen Abschriften von ihm. Dresen beschreibt an der Hand dieser Quellen die Feier von Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Gottestracht (Sonntag nach Fronleichnam), St. Hippolyt (Patrozinium) und St. Michael (Kirchweihfest) in Gerresheim, die von „sinnigen Gewohnheiten und Gebräuchen und festlichen Feiern im Stift selbst begleitet waren“. Man darf feststellen, daß es sich bei alledem um akzidentelle oder volkstümliche Zutaten zum Liturgischen handelt, von denen etliche auch von anderwärts irgendwie bekannt sind, weniger um lokale Eigenschöpfungen aus wirklich liturg. Geist. A. Schn. [403]

Coloman Juhász, *Das Tschand-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter 1030—1307* (Deutschtum u. Ausland hg. v. G. Schreiber H. 30/31, Münster i. Westf. 1930) behandelt S. 321—325 die Begehung der Feiertage. Übertretung durch Entziehung einzelner Gegenstände und Geldbuße geahndet. Die Teilnahme der Gläubigen überwacht. „Außer den Feuerbewahrern mußte jeder in der Pfarrkirche sein. Wenn die Bewohner der weitgelegenen Dörfer — z. B. wegen Unwetter — nicht kommen konnten, mußte wenigstens einer mit Pilgerstab erscheinen, um in aller Namen Kerzen und drei Brote zu opfern.“ Wer aus Hartnäckigkeit fernbleibt, *vapulet et depiletur*. Die Kirchen Asylorte. Die Marienverehrung schon in den ersten Zeiten der Diözese gepflegt, später hauptsächlich durch die Zister-

zienser verbreitet. Die Fastenzeit vor Ostern begann wie in den benachbarten Gebieten nicht Aschermittwoch, sondern am vorausgehenden Sonntag. Man enthielt sich nicht nur vom Fleischessen, sondern auch von Eier- und Milchspeisen. Totenbräuche: beim Totenschmaus Geistlichkeit und Arme beschenkt. Totenmahl monatlich oder jährlich wiederholt. Um es zu sichern, Dienstleute freigesprochen mit der Verpflichtung, es zu besorgen. Besondere Gesellschaften unter Leitung des Pfarrers zur Pflege solcher Totenfeste. Begräbnis nur *in atrii ecclesiarum*. Taufe durch Untertauchen. Nur ausnahmsweise Effusionstaufe. Sonntäglich in größeren Kirchen Evangelium, Lesung, der Glaube erklärt. Für die Predigt am zweckmäßigsten die Homilie. Th. M. [401]

E. Eichmann, *Das Officium Stratoris et Strepae* (Hist. Zschr. 142 [1930] 16—40). Das ältere *Off. Str.* bestand darin, das Pferd eine Strecke weit zu führen, das jüngere *Off. Str.* darin, den Bügel beim Auf- und Absitzen des Reiters zu halten. Belege für den Stratordienst im O R I (*stratores laici*), O R IX Josippus (für eine römische Kaiserkrönung), O R XI, XII, XIII, XIV, XV. Es sind überall vornehme Laien, die dieses Amt üben. Im Sachsenspiegel ist es der Dienst des Vasallen gegenüber dem Lehnsherrn; daher die Weigerung Friedrichs I. 1155 bei Sutri (Auseinandersetzung mit R. Holtzmann, *Der Kaiser als Marschall des Papstes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Beziehungen zwischen Kaiser und Papst im MA* 1928 [Schriften der Straßburger wissenschaftl. Gesellsch. in Heidelberg N. F. 8]). S. 24 ff. wird bes. hingewiesen auf das Steigbügelhalten im Kaiserkrönungs-Ordo des Cencius II., der nicht — wie H. meint, der seine Entstehung auf 1191 verlegt — von Ordines des 12. Jh. abhängig, sondern bedeutend älter ist (vgl. z. B. die Form der Laudes S. 29). S. 38 bringt E. noch einen Vergleich des O C II mit dem *Caerimoniale Romanum* des Augustinus Patrizius Piccolomini von 1488 bzw. 1516. [405]

E. Stolz, *Das Recordare* (Tüb. Theol. Quartalschr. 110 [1929] S. 130—141). Das Chronikon Sindelfingense enthält über den Propst Heinrich Degen von Sindelfingen (1433—55) die Notiz: *Hic instituit cantari antiphonam Recordare*. Es gibt verschiedene Texte mit diesem Anfang. a) Ein Hymnus unter dem Namen des hl. Bonaventura *An. hymn.* L Nr. 383; b) eine *Oratio de comp. B. V.* (= Mone II Nr. 432); c) *Introit. Missae pro vit. mortal. vel temp. pest.* (= Anlehnung an II. Reg. 24, 16). Diese Pestmessen genossen im Spät-MA hohe Wertschätzung; d) Offert. Dom. 22 p. Pent. (= Esth. 14, 12); e) Offert. an den beiden Festen der Schmerzen Mariä und *B. M. V. de monte Carm.: Recordare virgo mater [domini, cum steteris] in conspectu domini* (nachgebildet Jer. 18, 20). Dieses Lied fand auch als marianische Antiphon Verwendung, wofür mehrere Zeugnisse beigebracht werden (Speier, Schwerin, Altenhohenau a. Inn, Aachen, Tiroler Provinz des Servitenordens). [406]

X., *Le origini del „Christus vincit“* (Riv. lit. 16 [1929] 343—345). Schon oft konnten wir auf diese Formel in liturg. und volkstümlichem Gebrauch hinweisen. Hier wird auf ihren Ursprung in den gallikan. Laudes hingewiesen, die zu bestimmten Festlichkeiten gesungen wurden (*laudes regiae, triumphus*). Die ältesten Hss. in Par. Bibl. nat. F. lat. 13 159, geschr. zwischen 795 und 800 mit den *Laudes* für den Papst und den fränk. König, seine Familie, die Beamten und das Heer. Nach 1000 kommt die Formel auch auf Münzen vor (Hinweis auf Byzanz). Es gibt alte Münzen s. IV, die schon darauf hindeuten, sowohl auf die byzantinische Umschrift *Ἰησοῦς Χριστός νικά* wie auf das *Christus regnat* (DN. IHS. CHS. REX REGNANTIVM). Vgl. Leclercq, *Laudes Gallicanae*, Dict. d'Arch. et de Lit. chrét. c. 1898—1910. [407]

A. Dold OSB, *Wir fürchten nichts. Der Herr ist bei uns*. Alte liturgische Kommuniondanksagungsgebete (Ben. Mon. 12 [1930] 236—240). Übersetzung und Besprechung der Jb. 7 S. 51 veröff. Gebete. Ergänzt sind die Texte durch eine Parallele aus dem Antiphonar von Bangor. [408]

J. Weiher, *Litania* (Lit. Zschr. 2 [1930] 21—28). Zusammenfassung histor. Kenntnisse über Kyrie eleison, Allerheiligenlitanei, Prozessions-Umgänge, *Litaniae maiores et minores*. [409]

J. Weiher, *Die O-Antiphonen* (Ebda 137—148). Der geschichtl. Abschnitt S. 141 ff.: die O-Antiphonen gegen 800 allgemein eingeführt; die Zahl schwankt zwischen 7 und 12. Manchmal wurden sie auch zum *Benedictus* gebetet; in der Art und Weise des Gebetes gab es ebenfalls Unterschiede; klar wird die Sache durch W.s Ausführungen nicht, auch nicht in Umrissen. [410]

A. Bielmeier, *Das Ideal der Freundschaft im Spiegel alter Liturgien* (Ben. Mon. 12 [1930] 139—142). Antiph. bei der Fußwaschung (aus dem monast. Ritus entnommen), im Sakramentarium von Fulda (?) Gebet beim Besuch eines Freundes, eine *Missa familiarium communis*, *Missa pro amicis*, *Liber ordinum*, Rituale des Bisch. Heinrich von Breslau u. a. [411]

L. Verwilt OP, *Het h. Bloed in de Liturgie* (Tijdschr. voor Lit. 11 [1930] 76—92). In seinen einfachen, aber sehr ansprechenden Ausführungen handelt V. zunächst von der Bedeutung des hl. Blutes Christi innerhalb des Mysteriums, vor allem über die dogmatischen Zusammenhänge zwischen der Transsubstantiation des Leibes und des Blutes; Opferung, Konsekration (über die S. 84 zur Sprache kommende Elevation vgl. Jb. 9 S. 20 ff.) und besonders über die Stelle der *immixtio et consecratio*, wobei Bezug genommen wird auf Jb. 3 (1923) 198 ff. Kürzer und ohne auf die kulturgeschichtl. Zusammenhänge näher einzugehen (vgl. Jb. 8 Nr. 396 und Jb. 9 Nr. 325) spricht V. S. 88 f. von der außersakramentalen Verehrung des hl. Blutes; gerade die Entwicklung der Hostienblutwunder (vgl. jetzt auch R. Bauerreiß in Lexikon f. Theologie und Kirche II s. v. Blutwunder, dessen zu stark auf das Schmerzensmann-Motiv reduzierte Schlüsse ich nicht vollständig anerkennen kann) scheint mir hier von besonderer Bedeutung. Zum Schluß charakterisiert V. noch das Blut Christi-Motiv in der Kunst, wobei er sich (S. 90) in der Unterscheidung des Kunstgeistes des 13. von dem des 15. Jh. eng an E. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen âge en France* anschließt und für das 15. Jh. ganz meine Ansichten (Jb. 6 [1926] 71 ff. und *Wandern und Sehen* [1930] 165) teilt. Mit Recht sagt er (S. 91): „dat in geen enkel tijdperk de kunst dermate op het gevoel inwerkte en op tranen speculeerde als in het quattrocento. In dee dagen hing er eene zweoele atmosfeer over het geestelijk leven (S. Hildegard lebte allerdings nicht im 15. Jh.!). Er spricht von einem 'diep verval' der Liturgie in dieser Spätgotik und schließt: Jezus' heilig Bloed moge uns de eerste genade ververven en in de toekomst voor en tweede dergelijk verval ons behoeden (S. 30 Z. 1 v. o. muß es heißen Origenes). [412]

A. Mitterwieser, *Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern* (München 1930). Das Fest, das zuerst durch Urban IV. 1264, dann vor allem durch die sog. Clementina (Konzil von Vienne) eingeführt wurde — M. bringt S. 101 Anm. 1 Ergänzungen zu Browe in unserem Jb. 8 S. 107 —, bedeutet noch nicht die Prozession. Als Bodenbereitung nimmt M. sehr richtig an die Elevation, die vielen Altäre in den Stadtkirchen, die Ewig-Licht-Stiftungen (mit Sakramentshäuschen), die Hostienwunder (vgl. Nr. 473). Die Fronleichnamsprozession speziell aber hat unmittelbar vorbereitet 1. die Donnerstagsprozessionen in Stadt- und Marktkirchen und 2. die Versegangstiftungen. Zuerst wird die Einführung in den Bischofsstädten besprochen: Würzburg (1381), Eichstätt (nach 1383), Bamberg (1390), Freising (1407), Regensburg (1408); am frühesten Augsburg (1305). (Wie verhält sich dazu die Notiz S. 14, daß zu Augsburg erst 1473 das Fronleichnamsfest mit Prozession begangen wurde?) (S. 101 Anm. 7 muß es heißen *Hoeynck*.) In München geschah die Einführung wohl um 1340—50, in Burghausen ist die erste Nachricht von 1409. Ausführliche Beschreibungen haben wir schon aus Speyer und Bamberg im 15. Jh., wo von dem Absingen der Evangelienanfänge noch nicht die Rede ist (S. 16), dagegen in München 1428. In Franken gab es schon im 15. Jh. (z. B. Heideck in

Mfr.) Priester- oder Corpus-Christi-Bruderschaften, die sich eine gemeinsame Feier des Festes besonders angelegen sein ließen. S. 23 bringt M. einen Exkurs über außerbayerische Prozessionen im 15. Jh., z. B. die Papstprozession zu Viterbo (eine verblüffende Ähnlichkeit mit dem Barock!), Konstanz 1415/18; M. meint, daß gerade das Konzil für die Ausbildung der Fronleichnamsprozession in Süddeutschland und Bayern von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist. Weitere Beispiele von Mainz und Biberach. Im weiteren Verlauf bringt dann die Arbeit eine schier unerschöpfliche Fülle von größtenteils archivalischen Notizen aus allen möglichen Fundgruben über die Prozession in der Zeit der Reformation, der Gegenreformation, des Barock — hier sind die Notizen von besonderem kulturgeschichtl. Wert und bedeuten einen ganz wesentlichen Beitrag zur Charakterisierung barocker Frömmigkeit — und in der Aufklärungszeit, die manches Barocke reduzierte, zum Teil nicht ohne Berechtigung, zum Teil aber auch mit bürokratischer Engherzigkeit. Im ganzen bildet das ausgezeichnete Büchlein eine sichere Grundlage für die Bearbeitung der Frage nach der Wechselwirkung zwischen Liturgie, Volksfrömmigkeit und einem jeweiligen Kultur-Zeitgeist. [413]

F. Schneider OCist, *Cistercienser en Benedictijner Ritus* (Tijdschr. voor Lit. 11 [1930] 139—162; 193—212). Es kommen bei diesen Unterschieden folgende Einzelheiten, die leider nur zum Teil historisch durchgeführt werden, zur Sprache: Die liturg. Ehrfurchtsbezeugungen (S. 141 f.), das Bedecken des Kopfes (S. 142 f.), verschiedene Benennungen der Feste und Messen im Zisterzienser Ritus (S. 143 ff.), das zisterziensische Gotteshaus (S. 147 ff. — Welche tiefgehende liturgiegeschichtl. Bedeutung hat z. B. der von Schn. angeführte Umstand, daß der Hochaltar bei den Zisterziensern gewöhnlich dazu diente, das hl. Sakrament aufzubewahren, während man bei den Benediktinern meistens einen eigenen Sakramentsaltar hatte; dagegen: voor pontificale plechtigheden wordt het H. Sacrament ook in die Cistercienser kerken naar een ander altaar overgebracht), die Terz (S. 149 ff.), die sonntägliche Wasserweihe und aspersion (S. 151 ff.), die Prozessionen (S. 153 ff.), die Antiphon *sub tuum praesidium* vor der Konventmesse (S. 157 ff.), Konvent- und privilegierte Messen (S. 160 ff. und 193 ff.), Besonderheiten des Kirchenjahres (z. B. Aschermittwoch, Palmsonntag [zu S. 207 A. 95 vgl. Jb. 9 Nr. 295], Gründonnerstag usw. S. 204 ff.). [414]

F. Schneider OCist, *Bijzonderheden over de hedendaggsche Cistercienserliturgie* III. IV (Ebda 10 [1929] 249—256; 313—324). Auszüge und Anwendung der früheren Ausführungen in der „Zisterzienserchronik“ (vgl. Jb. 7 Nr. 334, 8 Nr. 112, auch 9 Nr. 114) mit besonderer Betonung des gegenwärtigen Standes, aber nicht ohne histor. Rückblicke. [415]

R. Will, *Le culte de Sacré-Cœur en Alsace* (Rev. d'hist. et de philos. relig. 9 [1929] 382—393). Wendet sich, wenigstens was den ma. Teil anlangt, gegen das Buch von Med. Barth, *Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß vom 12. Jh. bis auf die Gegenwart* (Freiburg i. Br. 1926) und macht ihm mit Recht zum Vorwurf, daß es (wie übrigens auch Richstätter es tut) sich unterfängt, in die ma., ja sogar in die ntl. Frömmigkeit charakteristische Züge der seit dem 17. Jh. aufkommenden Praxis einzumengen. W. begründet diesen Vorwurf mit guter Sachkenntnis und scharfen Kriterien. [416]

IV. Stellung der Autoren und anderer Persönlichkeiten zur Liturgie.

L. Wohleb, *Bischof Pacianus von Barcelona und sein Gegner, der Novatianer Sympronianus (Mit einer Sammlung der Fragmente Sympronians)* (Span. Forsch. d. Görresges. I. Reihe *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens* 2. Bd. hg. v. H. Finck [Münster i. W. 1930] S. 25—35). Pacians, † unter K. Theodosios (379—395), predigt *Cervus* gegen den Neujahrsaberglauben und die Bräuche beim Jahres-

wechsel ist nicht erhalten. Die Predigt *de baptismo* ist nicht bedeutend. Die 3 Briefe an den Novatianer Sympronianus und die *Parainesis* sind wichtige Quellen für das Bußwesen des 4. Jh.; vgl. zuletzt H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (1926) und E. Göller, *Analekten zur Bußgesch. des 4. Jh.* (Röm. Qu.-schr. 36 [1928]). W. sammelt im Anhang die wörtlichen Zitate Pacians aus Sympronian. Der 3. Brief Pacians richtet sich gegen eine Abhandlung Sympronians. Pac. faßte in der *Parainesis* seine Predigten über diese Fragen zusammen. Leiter der Buße ist der Bischof. Nur einmalige Buße; dem Bußverfahren unterliegen nur die 3 Kapitalvergehen. O. C. [417]

Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti, in unum collecti et codicum fide instaurati studio ac diligentia D. Germani Morin OSB (Miscellanea Agostiniana. Studi e testi pubblicati a cura dell'ordine Eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore. Vol. I Roma 1930). Die schönste und wertvollste Festgabe zum Augustinusjubiläum schenkte uns M., wie er in der Vorrede selbst sagt: „ego quidem satius habui, ipsum tibi exhibere Augustinum, ex parte hactenus fere incognitum...“ 138 Predigten werden hier der Maurinersammlung von 1683 beigelegt, ausgesucht aus etwa 650 Nummern, die seitdem von 12 Entdeckern, darunter auch M. selbst, gefunden worden waren und den Namen Augustins trugen. Eine ganze Reihe der Predigten bezieht sich naturgemäß auf liturgische Gegebenheiten; außerdem hat M. durch die Anmerkungen und Indices den liturg. Inhalt der Stücke leicht zugänglich gemacht. Über die Bedeutung der Sammlung für die Liturgiegeschichte vgl. auch A. Manser OSB in „Bibel u. Liturgie“ 5 (1930/31) 482—485. O. C. [418]

W. Roetzer OSB, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle* (München 1930). Die Studie will von der nordafrikan. Liturgie zur Zeit Augustins ein Gesamtbild geben, beschränkt sich aber zunächst auf eine Bestandsaufnahme, für die mit großem Fleiß die Texte gesammelt und in Übersetzung und Urtext gegeben worden sind. So erhält man tatsächlich einen starken Eindruck von der hohen Entwicklung dieser Liturgie und erwartet eine tiefere Verarbeitung des Materials. Die Einteilung und Darstellung hätte vielleicht schon jetzt sich mehr dem Gegenstand anpassen können. So wird z. B., was der augustiniischen Theologie wenig entspricht, das eucharist. Opfer von der Behandlung der Sakramente getrennt, und nachdem S. 95—135 die Messe behandelt wurde, erscheint S. 173—179 „das Sakrament des Altars“. Die so wichtige Stellung Augustins zum Kultmysterium (s. dazu Jb. 6 S. 161—168) wird gar nicht berührt; *sacramentum* oft irreführend übersetzt, z. B. S. 22, wo *non in sacramento celebrari* (von Weihnachten gesagt) übersetzt wird: „daß der Geburtstag des Herrn keine spezifisch heiligende Bedeutung hat“ usw. S. 122: *sanctificatio* ist hier nicht identisch mit „Konsekration“. Die Schilderung der Taufe S. 162 ff. ist nicht ganz den Zeugnissen entsprechend. Die Texte S. 178 ff. sind kein Beweis für eine Adoration des hl. Sakramentes. Die Darlegungen über die Buße S. 180 ff. bedürfen einer Nachprüfung. S. 221 ist der Text Tertullians nach der Deutung Dölgers zu übersetzen. Ebda sind die Worte Augustins *si et de scripturis prohibeatur* zu übersetzen: „wenn es auch auf Grund der Schrift verboten wird“ (d. h. der heidnische Totenbrauch). Auch S. 224 ist die Übersetzung von ep. 130, 12, 22 zu revidieren. O. C. [419]

J. Vives, *Sant Agusti i els màrtirs* (Bon Pastor [1930] 108—123; 403—412). Geordnete Sammlung der Texte über Martyrergeschichte und -verehrung aus den Werken des hl. Augustin; die Texte hauptsächlich aus seinen Predigten genommen (PL und Morin). Zusammenfassende Studie über diese Texte im Hinblick auf die Bemerkungen über die wichtigsten Martyrer. J. V. [420]

F. Flaskamp, *Die Missionsmethode des hl. Bonifatius* (Gesch. Darstellungen und Quellen hg. von L. Schmitz-Kallenberg 8, Hildesheim 1929). Von den liturg. Untergründen der Missionsarbeit ist fast nicht die Rede. Der Abschnitt S. 40 ff.

(Überführung ins Christentum — Taufe) käme hier namentlich in Betracht. Jedoch wäre es grundsätzlich wichtig, sich mit dem Thema „Die Liturgie bei den Bekehrern“ auseinanderzusetzen. [421]

P. Alfonso, *San Prospero di Aquitania et les „Orationes solemnes“* (Riv. lit. 17 [1930] 199—203). Die *Capitula ad Gallos* (längerer Titel *Praetitorum sedis Apostolicae Episcoporum auctoritates de gratia dei*), früher dem Papst Coelestin I. zugeschrieben (mit dem Satz . . . *ut legem credendi lex statuat supplicandi*), sind nach den neuesten Forschungen, besonders von C a p p u j n s (Rev. Bén. 41 [1929] 156 ff.) zwar in Rom geschrieben (zwischen 435 und 442), aber ein Werk des Augustinusjüngers Prosper von Aquitanien, der sie leicht in Rom abgefaßt haben kann. In dieser Schrift (und in der andern dem Prosper zuzuweisenden Schrift *de vocatione gentium*) zitiert Prosper den letzten Teil der *orationes solemnes* vom Karfreitag, um die Universalität der Kirche zu beweisen. Seine Zitate werden untersucht, sowie mit Gebeten des röm. und des gallikan. Typs verglichen. Pr. hat vielleicht eine Form genommen, die Rom und Gallien gemeinsam war, verschieden von der jetzigen. [422]

J. Hanssens SJ, *Le premier Commentaire d'Amalaire sur la messe?* (Ephem. lit. 44 [1930] 24—46). Das von A. auf einer Meerfahrt verfaßte kleine Werk über die Messe ist uns zum Teil in den ersten 9 Kapiteln des ersten Meßtrakts im Cod. Zür. C 102 enthalten. (Über diese Traktate und ihre Beziehung zu A.s *Eclogae* vgl. H a n s s e n s, *Le traité sur la messe du ms. Zurich C 102* [Eph. lit. 42 S. 153 ff.]). Der Text reicht hier bis zum Offertorium. Das Kap. über die Koll. fehlt ganz. — H. glaubt nun diese *Expos.* ganz gefunden zu haben: Es ist der kleine Traktat inc. *Introitus missae cui convenit* unter dem Titel: *Expositio totius missae ex concordia scripturarum divinarum*. Das zeige bes. ein Vergleich mit dem Züricher Traktat („l'Exp. n'est à grande partie qu'un résumé du traité“). Sie wurde zwar schon von L. Cochlaeus, *Speculum antiquae devotionis circa missam* (1549) und nach ihm von Hittorp, *De Div. Cath. Eccl. officiis* (1624, 1568, 1591) hg., verdient jedoch eine neue gründliche Ausgabe. H. besorgt sie auf Grund von Hss. aus Bamberg, München, Eichstätt (Gundekarianum), Paris, Vatikan, Wien und Wolfenbüttel; S. 29 Gruppierung dieser Hss. S. 31 ff. wird der Text geboten; S. 42 ff. folgt: *Item alia expositio missae* (in Frage- und Antwortform), hg. fast nach den gleichen Hss. wie der erste Text. Diesem kleineren Text sind die bei Coch. interpolierten Textstellen entnommen. In den allermeisten Hss. stehen vor der Exp. einige Stücke, die mit ihr nur einen ganz lockeren Zusammenhang haben. (Inc. *Missa pro multis causis celebratur* und *Cur quotidie iteratur ista oblatio*.) [423]

H. Wilms OP, *Albert der Große* (München 1930). Sehr kurz, ja auffallend kurz, wird S. 180 f. die Stellung Alberts zur Eucharistie gestreift; Erwähnung der Schriften *Sermones de corpore Christi*, *de Eucharistiae sacramento* und *de sacrificio missae*. („Es hat noch in unserer Zeit den Professor A. Franz zu hohen Worten des Lobes begeistert.“) Gerühmt wird „das selbständige Vorgehen“ gegen eine „mittelalterliche Manie“, die „abgeschmackte Erklärungsmethode Amalrichs (!) von Metz“. Zu A.s Wendepunktstellung in der Mysterienlehre vgl. Jb. 6 S. 194. [424]

W. Wühr, *Studien zu Gregors VII. Kirchenreform und Weltpolitik* (Hist. Forschungen und Quellen H. 10. München und Freising 1930). Die Arbeit, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Weltpolitik des Papstes Gregor VII. aus seiner Reformgesinnung und Reformpraxis zu erklären, und zur Erreichung dieses Zieles ein umfangreiches, wohl kaum mehr sonst in diesem geschlossenen Sinn gesichtetes Quellenmaterial heranzieht, kommt beim 6. Abschnitt (Gregors VII. literarische Vorbilder) auch auf die Beziehungen zwischen Gregor VII. und Gregor I. zu sprechen. Hierbei wird S. 91 ff. (geistige Parallelen) auch der Briefstil beider erwähnt, der manche Ähnlichkeiten aufweist. „Der metaphysische Blickpunkt im alltäglichsten Geschehen und das priesterliche Gebet um die Gnade Gottes für jeden einzelnen Anbefohlenen begleiten die nüchternen Erlasse in dem für beide

Päpste, so charakteristischen, an die liturgische Orationsform unmittelbar sich anlehnenden Segenswunsch des Briefschlusses, beginnend mit „Omnipotens Deus“ (S. 92). Diese Schlußsatzbildungen werden als Schöpfung Gregors I. (Anm. 49) erwiesen. Bei dieser Gelegenheit ist mir der Gedanke gekommen, daß es sich empfehlen könnte, einmal das Registrum Gregorii auf die liturg. Anklänge in der Sprache des Papstes hin überhaupt gründlich zu durchforschen; schon ein flüchtiger Blick zeigt die Zusammenhänge zwischen diesem Stil und der liturg. Ausdrucksweise. [425]

C. Juhász, Gerhard der Heilige, Bischof von Maroschburg (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Bened.-Ordens N. F. 17 [1930] 1—35). S. 26 wird gesprochen von der Marienverehrung des Heiligen (11. Jh.), besonders in der Einöde von Beel und in der Maroschburger Domkirche (Sonderaltar, Prozessionen, Verrichtung des Samstagsoffiziums vor diesem Altar). [426]

A. Wilmart OSB, Prières de S. Pierre Damien pour l'adoration de la croix (Rev. des sc. relig. 9 [1929] 513—523). Es handelt sich um die in der Ausgabe des hl. Petrus Dam. (*Carmina sacra et preces* PL 145, 917 ff.) unter den Nummern XXII und XXIII zusammengefaßten, die Anbetung des hl. Kreuzes am Karfreitag betreffenden Gebete, die ihrerseits aus 4 Reihen, jede aus 3 Gebeten für die 3 Fußfälle gebildet, bestehen. W. untersucht diese Gebete auf Grund neuer Textzeugen, besonders eines illum. Cassinensis in der Bibl. Mazarin (Nr. 364), geschrieben zwischen 1099 und 1105 unter dem Abt Oderise und wahrscheinlich auch für ihn. Zu Monte Cassino hatte der 1058 Bischof von Ostia gewordene Petrus Dam. besondere Beziehungen. In dieser Hs. gehen zwar nur die Gebete XXV—XXVII unter seinem Namen, jedoch sind wahrscheinlich auch XXII—XXIV von ihm, u. zw. entlehnt aus einem deutschen Pontifikale, das s. XI nach Italien gekommen war. S. 518 f. werden diese 3 Gebete aus dem Maz. (mit den Varianten anderer Hss.) hg. Die weiteren Untersuchungen gelten den Gebeten XXVIII—XXXII, vor allem ihrem Vorkommen vor Dam. Es ergibt sich, daß aus dem ganzen Komplex außer der 2. Gruppe (die besonders durch den Maz.-Cass. bezeugt ist) höchstens Nr. XXVIII und XXXII selbständige Werke des P.D. sind. — Der Aufsatz ist auch reich an wertvollen und anregenden Anmerkungen, so S. 514 A. 1 über den Gebrauch des Vorlesens von 'prières de dévotion' bei der *Adoratio crucis* (nach W. älter als s. XI; vgl. Jb. 4 [1924] 67 f.) oder S. 515 A. 2 die Besprechung eines *Ordo* für die Kommunion im Cass.-Maz., und im Cod. Vat. 4928. [427]

L. Zarncke, Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des hl. Franz (Beiträge zur Kulturgesch. des MA und der Renaissance hg. von W. Goetz 42 [Lpz.-Berlin 1930]). Für die Liturgiegesch. kommen aus dieser sehr gründlichen und mit größter Akribie durchgeführten Arbeit in Betracht S. 49 ff. (beim Anteil Ugolinos [= Gregors IX.] an der Ausbildung des 2. Ordens) die inhaltliche Bedeutung von Ug. R I vor allem durch die Übernahme gewisser Bestimmungen durch die hl. Klara (starke Abhängigkeit z. B. bei der Frage des Abschlusses von der Welt S. 50). S. 55 bei den Fastenvorschriften. Beim 3. Orden kommt vor allem in Frage der Vergleich der Humiliatenregel mit dem Memoriale des franziskanischen 3. Ordens (S. 94 ff.), besonders S. 95 „Fasten“, S. 96 „Gebete“. [428]

M. Schmaus, Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und der Lehrunterschied zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus II. Tl.: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen* (Beitr. zur Gesch. der Philos. u. Theol. des MA hg. von M. Grabmann Bd. XXIX. Münster i. W. 1930). Wir zeigen dieses Monumentalwerk, wenn es auch nirgends direkt auf die Liturgie Bezug nimmt, in unserem Bericht deswegen an, weil es bei der ungeheuren Fülle des hereingezogenen Materials nicht nur den im Titel stehenden Thomas Anglicus (= Thomas Sutton?) in seiner Stellung zu den beiden großen Vertretern der Hochscholastik, zunächst was seine trinitarische Lehrmeinung betrifft, kennen lehrt, sondern auch einen geradezu übermächtigen Einblick gewährt in die ganze scholastische Gedankenwelt und damit in

die Kultur- und Geistesgeschichte der Hochgotik, innerhalb deren der scholastische Systemdrang, der *motus rationalis ad Deum* (vgl. Jb. 6 S. 74 f.) eine bedeutende und charakteristische Rolle spielt. Das Werk bietet reichsten Stoff für die Entwicklung im Denken des Aquinaten, für die Geschichte der Schulbildung, für die Geschichte der Formaldistinktion, für das Verhältnis des Wilhelm Ware und des Duns Scotus u. v. a., alles zusammengekommen eine aus den Tiefen der Quellen geschöpfte und mit zahllosen Einzelheiten belegte Durchleuchtung scholastischen Wesens, das man hieraus in seinem notwendigen Verhältnis zum lit. Denken und Verhalten erkennen kann. Im Anhang ediert Sch. charakteristische trinitarische Abhandlungen von Thomas Sutton, Rich. Fishacre, P. Joh. Olivi u. a. Aus dem Quodl. IV q. 1 des Thomas de Sutton möchten wir nur folgende bezeichnende Stelle (S. 61*) herausheben: *Praeterea si paternitas sub propria ratione non constituit personam, consequens est, quod Pater non sit nomen personae. Cum igitur in collatione sacramentorum debeant exprimi nomina divinarum personarum, sequitur quod universalis ecclesia errat, quae confert sacramenta in nomine Patris etc. Sed hoc est erroneum dicere. Ergo nullo modo dicendum est, quod paternitas non constituat personam divinam.* [429]

W. Lampen OFM, *Dirk van Wierland O.F.M., Wijkbisschop van Utrecht* (Bijdr. voor de Geschied. van het Bisd. van Haarlem 47 [1929] 147—152). Theod. v. W. (Esthland) wurde 1246 Weihbischof von U. Gottesdienstliche Anordnungen S. 150/1 (z. B. tägl. *Salve Regina* mit Orationen unter Ablassverleihung, Fest des hl. Adalbert). [430]

L. Glückert, *Hieronymus von Mondsee (Magister Johannes de Werdea)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Wiener Universität im 15. Jh. (St. Mitt. N. F. 17 [1930] 99—201). Der gelehrte Benediktiner, dem diese umfangreiche Arbeit gewidmet ist, beschäftigte sich auch mit liturg. Dingen. So enthält seine *Collectura* (S. 112) die erste Strophe des Hymnus '*Fides, spes, caritas*' (auf die 3 Martyrinnen, die u. a. auch bei Hrotsvit von Gandersheim verherrlicht sind!) und den *Liber hymnorum Aurelii Prudentii Clementis*. (Nachweise aus der Literatur fehlen in der Arbeit; z. B. S. 113 zum Hermaphroditus L. Traube, Abh. der bayer. Ak. phil.-hist. Kl. XIX, 2 [1892] S. 319 und A. Mayer, *Quellen zum Fabularius des Konrad von Mure* [1916] S. 8; S. 124 Anm. 75 fehlt Manitius und sonstiges Neuere!) — S. 118 Vorlesungen über die Messe im Kloster Mondsee. — S. 142 Predigt über das Johannisfeuer und Vorschläge zur Umwandlung in christl. Zeremonien. — S. 146 ein *Carmen de sancta Barbara* in Clm 4423. — S. 148 die Hymnen des H. v. M. Unter den in der Bibliographie aufgeführten Schriften interessiert uns besonders S. 194 Nr. 14 *Opusculum de officio missae* und die relig. Dichtungen, zum Teil gedruckt in Anal. hymn. 35 u. 48. [431]

P. Ruf, *Der Augsburger Pfarrer Molitoris und seine Holzschnittsiegel* (Zschr. f. bayer. Landesgesch. 3 [1930/1] 387—406). Kommt S. 391 auch auf die lit. Dichtungen dieses Geistlichen zu sprechen. Über seine Stellung zur täglichen Laienkommunion vgl. Jb. 9 Nr. 268. [432]

V. Liturgische Heiligenverehrung.

R. Stroppel, *Die Jungfrau Maria als „Kaiserin“* (Oberd. Zschr. f. Volkskde 4 [1930] 116—122). Spricht zunächst von der dreifachen Wurzel der Vorstellung der Jungfrau Maria als einer „Königin“ (sie ist königlichen Blutes, Mutter Christi, des Messias Königs, und die allerseligste *regina coeli*: Hinweis auf die Liturgie von der Assumptio B. M. V.). Der Titel *imperatrix* kommt für Maria schon im 10. Jh. vor, regelmäßig in lat. Quellen des 11., *Keiserin* im 12. Jh. In der gleichen Zeit wurde Christus vom *rex zum imperator* (Kaiser) (vgl. die *Laudes Hincmari*). S. 120 ff. eine Reihe von (ungenügend nachgewiesenen) Stellen auch aus den liturg. Dichtungen für *imperatrix*, Kaiserin. Maria ist nun K. als Herrin des Himmels, als Mutter des

Kaisers und ihrer Abstammung nach „kaiserliche Jungfrau“; der Bedeutungsgehalt stimmt also mit dem von „Königin“ überein. [433]

Y. Hirn, *La verrière symbole de la maternité virginale* (Neuphilol Mitt. 29 [Helsingfors 1928] 33—39). Seit dem 9. Jh. hat (nach H.) der Vergleich der Geburt Jesu mit dem Durchgang des Lichtes durch das Glas begonnen. Aber schon Ven. Fort. (im 7. Jh.?), *De Leontio episcopo* (PL 88, 79) vergleicht Maria mit einer Kirche mit durchscheinenden Fenstern: *Lumine plena micans imitata est aula Mariam, Illa utero lucem clausit et ista diem*. H. bringt dann Beispiele aus der Hymnologie von Al. Neckam (s. XIII) und einem Anonymus s. XIII (vgl. Bespr. v. Grosjean in Anal. Boll. 48 [1930] 216):

*Sicut vitrum radio
solis penetratur,
inde tamen lesio
nulla vitro datur,
Sic, immo subtilius,
matre non corrupta
Deus Dei filius
sua prodit nupta.*

(Zu der letzten Wendung vgl. Jb. 7 S. 68 f.) H. bringt noch Belege aus der hl. Birgitta von Schweden, einem französ. Mysterienspiel s. XV, ein deutsches Kirchenlied. Im späten MA kommt der Vergleich mit den durch die Kirchenfenster eindringenden farbigen Sonnenstrahlen auf. H. spricht dann auch noch von dem durch Ps. 18, 6 f. gebotenen Vergleich in der Patristik und Hymnologie. [434]

P. de Puniet OSB, *Une ancienne messe pour la Chaire de Saint Pierre* (Ephem. liturg. 44 [1930] 10—23). Das uralte, in Rom gefeierte Fest *Natale s. Petri de Cathedra* wurde im 6. Jh. auch schon in Gallien übernommen; nach dem Zeugnis des Mart. Hieron. (*Cathedra s. Petri*) wurde es da manchmal zweimal gefeiert, daher hat das gelasianische Sakramentar in dem von Puniet bearbeiteten Cod. Phill. (Jb. 9 Nr. 249) zwei Meßformulare, 18. I. und 22. II.; das erstere stammt aus dem Leon. und taucht auch sonst in einigen jüngeren Hss. auf. Für das alte Rom hat das Fest (22. II.) zwei Zeugen (ein Brief des Kaisers Valentinian III. und der Galla Placidia an Theodosius, und eine Predigt vielleicht des Papstes Hilarius, jedenfalls s. V); später ist das Fest aus den Sakramentarien usw. in Rom verschwunden; lebt es im heutigen Meßformular der *Cathedra* fort? Die fränkisch-gelasian. Sakramentare des 8. Jh. haben das röm. Fest wieder zu Ehren gebracht (mit röm. Text), und von ihnen haben es die gregorianischen des 9. Jh. übernommen; von hier aus ging es dann wieder (s. XI/XII) nach Rom. Der Cod. Phill. hat allein am 18. I. ein Stuhlfest Petri (vgl. Mart. Hieron.), ein gall. Brauch. Vielleicht hängt das mit der Verehrung der hl. Prisca zusammen. Der Cod. Phill. enthält aber auch schon das Fest vom 22. II. Für die Messe vom 18. I. schöpft er aus den 28 Messen, die das Leon. zu Ehren der Apostelfürsten hat. S. 17 f. Abdruck des Formulars. Von diesen Gebeten ist nur eine Postcommunio (Inc.: *Repleti benedictione coelesti...*) in das Missale Romanum (*missa de Angelis*) eingedrungen. Immerhin hatten diese Messen im MA ziemliche Verbreitung. Freilich bringen die 3 von P. angeführten Sakr. s. XI das Formular am 15. I. (benediktinisch?). Das interessanteste Gebet ist das erste (Inc.: *O s. D., qui ineffabili sacramento ius apostoli tui Petri principatus in Romani nominis arce posuisti...*) aus dem Leonianum. Die Worte gehen auf Papst Leo selbst zurück (Serm. 82, 2, 3, PL 54, 423 f.); die Praefatio des Cod. Phill. ist nicht im Leon., soweit wir es haben; sie entspricht aber stilistisch der Diktion Leos. Am Schluß veröffentlicht P. noch eine Art gallikanische Präfation (*figure comme préface*) aus dem Cod. Phill. (Messe vom 22. II.). [435]

W. Nicolay, *Die Allerheiligenlitanei auf der Frankfurter Stadtbibliothek aus dem 9. Jh.* (Lit. Zschr. 2 [1930] 101—108). Die Litanei gehörte früher dem Bartholomäus-(Dom-)Stift und stammt ursprünglich aus dem Kloster Lorsch (Erwäh-

nung und Hervorhebung des hl. Nazarius); sie besteht aus 4 aneinandergenähten Pergamentstücken und erwähnt 530 Heilige; geschr. s. IX m. Den 1. Abdruck lieferte Würdtwein, *De stationibus* (1782) 44. N. gibt nochmal einen Abdruck der sehr umfangreichen und interessanten Lit. Sie beginnt mit der Formel: *Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat in saecula*. (Vgl. oben Nr. 407.) Viele Namen hätten in ihrem Eindringen eine besondere Erklärung verdient. Ob die Litanei wirklich in wahrstem Sinn liturgisch war? Von besonderer Bedeutung für die Zeitfeststellung scheint mir auch die Bitte: *Ut gentes, que in sua feritate confidunt, comprimere digneris*. Welches Volk ist damit gemeint? Etwa die Normannen? [436]

A. Manser OSB, *Aus der älteren Geschichte der Augustinusverehrung* (Ben. Mon. 12 [1930] 287—298; 387—396). Das Wort des hl. Hieronym. im 141. Brief: „Dich feiert der Erdkreis“ ist ein Vorbote und Keim späterer liturg. Verehrung. In Afrika war der 28. VIII. schon im 1. Jh. nach dem Tode A.s ein liturg. Gedenk- und Feiertag, wie der Festkalender von Karthago ausweist. Um 480 wird der Leichnam aus Hippo nach Sardinien gebracht, um 700 nach Pavia (St. Peterskloster) (Bericht von Beda Venerabilis und Paul Warnefried). In der Lombardei schloß sich an das Sterbefest auch der 11. X. und der 27. II. als Übertragungs- und Bergungsfest an. Besonders stark war die Verehrung auch in Mailand. Die gemeinsame Festfeier des 28. VIII. wird in der Augustinuskirche begangen. Der Name fand Eingang in den Meßkanon, zusammen mit Benedikt und Gregorius im *Communicantes* (s. X im Tessin u. a.). Auch in Rom war sein Name hochgeehrt, vor allem Typ des Kirchenlehrers (Wandgemälde im Lateran s. VI); Gregor I. schätzte ihn besonders hoch; im Meßbuch Gregors findet sich sein Name nicht. Der Sterbetag war durch den Martyrer Hermes besetzt; erst nach der Verheerung der Katakomben konnte der hl. Augustin diesen Tag besetzen, wenn auch ganz langsam. Dagegen nehmen seine Werke immer eine überragende Stellung in den Lektionen der Matutin ein, u. zw. sehr früh (s. VII/VIII); dann das Lektionar des Agimundus für die Basilika der hl. Phil. und Jak. um 700). Ferner war sein Name enthalten in der Litanei der Stationsgottesdienste. Das gelasian. Sakramentar von St. Gallen (348) hat eine Eigenmesse vom hl. A. am 18. X. (am „Übertragungsfest“); es kündigt sich hier der Zusammenhang mit Pavia-Mailand an. Die älteste Festmesse am Todestag hat wohl das Gelas. von Gellone (s. VIII) und das Sakramentar von Angoulême (um 800). Dann drang das Fest auch in das Greg. ein. 3 Sakramentare von Corbie, das Rodrad-Sakr., das Eligius- und das Ratold-Sakr. Wichtig ist Sangall. 339, wo Aug. schon ganz gleichberechtigt neben Hermes steht. Das ist für Rom dann um 1100 bezeugt (Sakramentar des Klosters der hl. Sergius und Bacchus hg. von Azevedo 1752; gleich darauf ein Responsorienbuch für den Chorgottesdienst von St. Peter im Vatikan); um 1170 ist ihm schon der Vortritt in Rom eingeräumt. In Neapel erscheint der Name A. s. IX auf dem marmornen Kalendarium und in den 4 alten Kalendarien von Monte Cassino. Besonders groß war die Verehrung in Gallien (vgl. Prosper von Aquitanien, Caesarius von Arles, Faustus von Reji); um 500 ist die Gedächtnisfeier am 28. VIII. bezeugt, und in Gallien ist die älteste Augustinuskirche nachzuweisen, u. zw. durch Venantius Fortunatus in Limoges. In Gallien wurde Aug. auch früh ein eigentlicher Kanonheiliger, im Missale von Bobbio (s. VII) steht in der Bekennerreihe des Comm. der hl. Aug., gleichzeitig im ältesten gelas. Sakramentar, das um 700 aus rein röm. Quelle abgeschrieben wurde. Aus dem Gelas. ging der Name dann auch in das Greg. über, z. B. in Corbie und Tours. Er bekam auch eine eigene Festpräfat. Weiterhin kommt die Verehrung Aug.s auch in Deutschland zur Sprache: Trier (Wandalbert von Prüm). Kalendarium seit s. X; Murbach, Festkalender des Kölner Sprengels (ums J. 1000 steht der Name im *Communicantes* eines prächtigen Cod. von St. Gereon in Köln); Verehrung durch Rupert v. Deutz und Norbert von Xanten (Erzb. von Magdeburg. Gründer des Präm.-Ordens auf Grund der Augustinerregel); Fulda (Hrabanus

Maurus) z. B. im Martyrologium, im Fuldaer Sakramentar s. X gehen die Hermes-texte noch den Augustinustexten voran, obwohl Augustins Namen im Kanon steht; es gab in F. auch Votivmessen mit dem Verfassernamen des hl. A., in Lorsch steht A. im Kanon (s. X/XI); Notker im Martyrol.; mehrere süddeutsche Kalendarien (z. B. Augsburg, Regensburg, Salzburg) bieten den Namen, ebenso Reliquienverzeichnisse (z. B. St. Emmeram und Prüfening); hoher Rang des Augustinusfestes in Eichstätt. In England steht A. im echten Martyrol. des Beda Venerabilis, in einer Allerheiligenlitanei s. VIII, im lat.-angelsächs. Kalender (970). Das Leofric-Missale im Kal. des Meßbuchs des Robert von Jumièges; besonderer Aufstieg der Aug.-Verehrung seit der normannischen Eroberung, so im Arundel-Kal. 60 und 155, in einem Missale der St. Augustinusabtei von Canterbury (um 1100), in den gottesdienstlichen Verordnungen Lanfranks. Auch Irland kennt früh die liturg. Verehrung, so im Stowe-Missale, im Martyrol. des Marianus Gorman. Die neuere Augustinusverehrung hat ihren Hauptsitz in Spanien, doch sind die Ansätze dazu schon sehr alt (Orosius, Isidor, altspan. kurzes Martyrol., Kalender des Bischofs Rabi ben Zaïd von Elvira im Anhang zum *Liber Ordinum*, Eigenmesse im mozarab. Sakramentar). [437]

St. Augustin 430—1930. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der Deutschen Provinz der Augustinereremiten (Würzburg [1930]). Die schöne Festgabe enthält u. a. auch einen Beitrag von Nebr. Greubel OESA, *Augustinus in der Liturgie* (S. 70—76). Am Ende des 8. Jh. findet sich das Fest der *Translatio S. Augustini* am 11. X., veranlaßt durch die Übertragung der Reliquien nach Pavia 722; im 10. Jh. die Feier des Todestages am 28. VIII., zunächst als *commemoratio* am Feste des hl. Hermes. Im Ordensmissale der Augustiner bald sogar 2 Übertragungsfeste, am 11. X. (von Hippo nach Sardinien) und am 28. II. (nach Pavia); beide jetzt am 28. II. zusammengelegt. Im 12. Jh. wird Aug. am 28. VIII. Hauptfest, Hermes nur noch commemoriert. Seit 1298 Duplex. In den Augustinerorden eigenes Offizium seit dem 14. Jh. nachweisbar. In einem Missale von 1513 schon das Fest der *Conversio S. Aug.*, früher 5. V., jetzt 24. IV. Die Propria werden charakterisiert. — Der Beitrag von H. Sella OESA, *Aug. und seine Regel* (S. 89—104) bespricht auch die Stellung des liturg. Gebetes in der Augustinerregel. — Aus dem weiteren reichen Inhalt der Festschrift mache ich noch aufmerksam auf die wertvolle Abhandlung von R. Arbesmann OESA, *Augustinus, der Vater des nordafrikanischen Mönchtums* (S. 35—51). O. C. [438]

R. Bauerreiß OSB, „München“. *Ein Beitrag zur Entstehung Münchens* (Stud. u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens N. F. 17 [1930] 36—46). Die Arbeit, die die älteste Siedlung „München“ als wirklich tegernseeische Niederlassung zu erweisen sucht, kommt auch auf einige liturg. Dinge zu sprechen, vor allem auf St. Quirinus, dann aber auch auf das Stephanus-Laurentius-Patrozinium in Oster-, Obermünchen und Kleinmünchen, wobei Laurentius vorherrscht; es steht im Zusammenhang mit der Ungarnschlacht auf dem Lechfeld, die am 10. VIII. geschlagen wurde; vgl. das „Missale des Bischofs Abraham“ von Freising — „eine für die frühe Liturgie des Bistums Freising sehr wertvolle, aber immer noch nicht ganz edierte Quelle“ —, wo an den einzelnen Tagen die Ungarnnöte und Ungarnkämpfe eingetragen sind (Clm 6421); in der Allerheiligenlitanei wurde eine eigene Invokation zur Befreiung von den Ungarn eingelegt. — Zum Ulrichkreuz (S. 46) vgl. die Arbeiten von Friesenegger. [439]

A. Mayer, *Der Heilige und die Dirne* (Bayer. Bl. f. d. Gymnas. 67 [1931] 73—96). Bespricht S. 79 f. auch die liturg. Verehrung der hl. Maria Magdalena und S. 85 ff. die Anfänge der Verehrung der hl. Afra auf Grund der alten röm. Martyrologien (Annahme eines ursprünglich röm., nicht augsburgischen Kults). [440]

B. Kleinschmidt OFM, *Die heilige Anna, ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum* (Düsseldorf 1930). Das Buch verfolgt die Geschichte der Verehrung der *avia Christi* durch die ganze christl. Zeit. Der 1. Teil beschäftigt sich mit der

Entstehung und allmählichen Verbreitung des Annakultes bis zum 15. Jh. Die erste Nachricht haben wir im *Protevangelium Jacobi*, das (nach Kl. S. 4) zu den „besseren Apokryphen“ gehört. Das Morgenland hat sich mit der hl. A. besonders in den Glaubensstreitigkeiten über die Muttergotteswürde Mariä befaßt. Das älteste Bild von St. Anna ist in Rom in der Kirche S. Maria Maggiore unter den Mosaiken aus der Zeit Sixtus' III. (432—440). S. 73 beginnt die „St. Anna-Verehrung im Abendland bis zum Ausgang der Kreuzzüge“. Es wird darauf hingewiesen, daß in Rom schon in der 2. Hälfte des 8. Jh. Reliquien der Heiligen waren. Bei Kirchenvätern und Schriftstellern findet sich in vorkarolingischer Zeit im Abendlande nichts (S. 76). Noch Petrus Damiani (S. 77) nimmt eine scharfe Stellung gegen die Apokryphen ein, ebenso z. B. der hl. Bernhard v. Clairvaux. Erst später setzt die Verehrung stärker ein. (Wo sie auflautet, ist sie allermeistens nur als Begleiterscheinung des Marienlebens verwendet; das ist von Kl. zu wenig betont.) Für uns ist bes. wichtig der Abschnitt S. 123 ff.: *Liturgischer Kult der hl. Anna im Mittelalter* (Fest in Neapel im 8. Jh., in Italien dann besonders im 13. Jh.). S. 124 heißt es: „Da ist an erster Stelle der Franziskanerorden zu nennen, dessen Zeremoniale von 1254 vorschreibt, daß St. Anna als Fest am 9. Oktober zu feiern sei...“ S. 125: „Ein wenig älter (!) ist der Kult bei den Karmeliten. Jedenfalls wurde das Annafest an sehr vielen Orten liturgisch gefeiert, lange bevor Rom diese Feier für die ganze Kirche vorschrieb.“ — Der 2. Hauptteil behandelt *Die Blütezeit der Annaverehrung* (15. Jh.): die Erscheinungsformen der volkstümlichen Annaverehrung (S. 139 unrichtig 'Baisweiler' statt 'Baisweil'); hier ist zunächst besonders von den Bruderschaften die Rede, dann von frommen Stiftungen, Wallfahrten usw.; Trithemius und sein Kreis (S. 150) spielen hier eine besondere Rolle. — S. 161 ff. wird versucht, die *Ursachen der wachsenden Annenverehrung im Volk* darzulegen. Jedoch wird die Frage nicht ganz von innen heraus gelöst. Ein weiteres Kapitel behandelt „St. Anna in den zyklischen Darstellungen der Renaissancekunst“ (z. B. Giotto), dann „in einzelnen Szenen“. S. 205 *Die Empfängnis Annas in der Kunst* (Begegnung mit Joachim, Maria im Schoße Annas, ferner S. 217 ff. „St. Anna selbdritt“). S. 252 Das Trinubium (auch in liturg. Dichtungen). S. 263 Die hl. Sippe. S. 283 Anna im Kunstgewerbe und in der Volkskunst. S. 308 ff. Volkstümliche Art und Weise der Annaverehrung. S. 345 Einzelszenen aus dem Leben St. Annas in der Kunst des Nordens. S. 375 ff. Wallfahrtsorte und Kirchen der hl. Anna. S. 393 Reliquien und Reliquiare. S. 405 Darstellungen aus dem häuslichen Leben St. Annas. S. 414 Die hl. Anna als Schutzpatronin und in Volksbräuchen. [440 a

J. Engel SCJ, *Das Schisma Barbarossas im Bistum und Hochstift Freising* (München 1930). S. 59: Einführung des Festes Immac. Conc. (in einem Freisinger Brevier Clm 11 013 s. 13/14 für den 8. XII. bezeugt) durch Bischof Albert I. von Freising. — Die Verehrung der hl. Anna durch denselben Bischof? [441

O. Häfner, *Der hl. Wolfgang. Ein Stern des 10. Jahrhunderts* (Rottenburg a. N. 1930). Ganz zum Schluß (S. 208) erwähnt diese mehr populär gehaltene, aber auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Arbeit (24. Kap. „Der Schutzpatron“) auch die liturg. Verehrung des hl. Bischofs von Regensburg: verlorenes Wolfgang-Lied Hermanns des Lahmen (i. J. 1054 — Heiligsprechung?), Hymnen und Loblieder, „die teilweise in die priesterlichen Tagzeiten aufgenommen wurden“, z. B. ein Hymnus: *Florem mirificum Suevia protulit*. [442

A. Mayer-Pfannholz, *St. Leonhard in Kaufbeuren* (Glocken von St. Martin. Bl. f. d. kathol. Kirchengem. Kaufbeuren 5 [1930] 42 f.). Weist auf die ursprüngliche und große Bedeutung des Heiligen als Gefangen- und Rechtspatron, nicht als Viehpatron hin (Leonhardkapellen neben Richtstätten). Neutrale Stellung der Liturgie. Vgl. R. Hindringer, *Die Leonhardskette* (Bayr. Wochenschr. z. Pfl. v. Heimat u. Volkstum 8 [1930] 393 ff.) und F. Lüers, *Der Leonhardi-Kult in Bayern* (ebda S. 397 ff. und 409 ff.), letzteres eine von ganz falschen Voraus-

setzungen ausgehende *petitio principii*; ferner E. Diderrich, *User les fers de St. Léonard* (L'Intermédiaire des Chercheurs et Curieux 94 [1931] Sp. 324). [443]

R. Hindringer, *Der Schimmel als Heiligen-Attribut* (Oberd. Zschr. f. Volkskde 5 [1931] 9—13). Der Schimmel des hl. Martinus wird kultgeschichtlich in Verbindung gebracht mit dem altgermanischen Roßkult (Tac. 10, 4 [nicht 3]; zu der Stelle auch Beleg für anderen Kulturkreis bei W. Reeb, *Tac. Germ.* [1930] 30); die Farbe ist „kultisches Weiß“ (vgl. Ps. 50, 9 ff.; dazu das weiße Einhorn und seine Allegorie). In einem Segen einer Trierer Hs. s. X hat auch der hl. Stephanus ein Pferd als Attribut. [444]

F. Kühár, *Der hl. Emmerich* (Ben. Mon. 12 [1930] 198—204). Stellt vor allem die Beziehungen des Heiligen und seines Vaters, des hl. Stephanus, zum Benediktinertum fest (der Einfluß der Benediktusregel auf die *Institutio morum ad Emericum*); S. 199 die Psalmen des hl. E. — Die Polemik gegen den Bollandisten Poncelet scheint mir nicht stichhaltig. — Bei den Literaturangaben auch Aufschluß über die lit. Verehrung. [445]

J. Vajs, *Úcta sv. Václava v breviářích a misálech hlaholských* (Kult des hl. Wenzel in den glagolitischen Brevieren und Missalien) (*Časopis katolického duchovenstva* 70 [1929] 523—528). Die Kalendarien der glagolit. Hss. des Breviers und Missale vom 14. und 15. Jh. verzeichnen am 28. IX. das Gedächtnis des hl. Wenzel, in der Pariser Hs. (Bibl. nat. slav. 12) aus dem 14. Jh. zweimal, am 28. IX. und 5. X. (Oktav). Die Breviere bieten eigene Antiphonen und Orationen für das Fest des Heiligen, mitunter auch kurze histor. Angaben oder eine eigentliche Legende, so das Vatikan. Brevier (Illir. 5 et 6) aus dem 14. Jh. im 2. Teile, der das Commune und Proprium Sanctorum enthält S. 213—214; ferner das Brevier von Moskau von 1443 (Rumjancov-Museum), das Brevier von Laibach (Ende des 14. oder Anfang des 15. Jh.), 2 Breviere im Kapitelsarchiv in Novi in den Karpathen; das eine (č II), geschrieben vom Priester Martinec (1493—1495) Blatt 487^v Legende und Oration, das 2. geschrieben vom Priester Zucraj noch Mitte des 15. Jh. S. 420—421 Legende des hl. Wenzel. H. H. [446]

A. Kellner OSB, *Der hl. Agapitus, Patron des Stiftes Kremsmünster* (Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Bened.-Ord. N. F. 17 [1930] 404—432). Diese Arbeit, die den Zweck hat, die Echtheit der Reliquien des hl. Agapitus in Kremsmünster, wohin sie nach K. zwischen 888 und 893 gekommen sind, zu beweisen, kommt auch mehrere Male auf lit. Dinge zu sprechen; so gleich am Anfang auf die Erwähnung des (oder der) hl. Agapitus in den alten Martyrologien. S. 426 ff. wird dann ausführlich von der Feier des Hl. in der Kremsmünsterer Liturgie gehandelt: Cod. 28 der Stiftsbibliothek, ein Sakramentar und Graduale; Cod. 128 s. X enthält Antiphonen zu Ehren des Heiligen; S. 430 wird gesagt, daß sein Name auch im Begräbnisritus der Abtei aufgeführt wird (s. XIII/XIV). — Was S. 407 über die Betonung des Namens gesagt wird, ist ganz unklar. [447]

W. Neumüller OSB, *Der selige Wisinto von Kremsmünster und sein Kult* (Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens N. F. 17 [1930] 331—334). Wenn auch die Verehrung des heiligmäßigen Mönches W. (s. XI) kein liturg. Kultus war, so ist sie doch durch manche Momente innerhalb des Stiftes bezeugt; auch in einem Kalendarium des 14. Jh. steht sein Name. Vor allem wurden seine Reliquien sehr in Ehren gehalten und mehrmals feierlich transferiert. [448]

VI. Liturgische Dichtung.

B. M. Pope, *Latin Hymns of the early Period* (Theology 21 [1930] 151—160). Allgemeine Betrachtungen über die theol. Belehrungen, den literarischen Wert und den Aufbau der lat. Hymnen von Hilarius, Ambrosius, Prudentius, Venantius Fortunatus, über das *Te Deum* und bestimmte Stücke des irischen Hymnars.

L. G. [449]

Ruth Ellis Messenger, *Ethical teaching in the Latin hymns of Medieval England* (Studies in history, economics and public law edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, Nr. 321, New York 1930). Die Verf. nimmt zur Grundlage ihrer Studien hauptsächlich die liturg. Hymnen von Sarum, von York und Herford; sie hat sich die Aufgabe gestellt zu untersuchen, was uns diese Texte über die ma. Moral enthüllen und bes. über die Aufstellung einer Siebenzahl von Hauptsünden und -tugenden. Die Einteilungspunkte der Arbeit sind: Hymnen aus dem *Proprium de tempore*, aus dem *Commune Sanctorum*, aus dem *Proprium Sanctorum*. Der Kampf gegen die Trägheit ist das Hauptthema der Matutin. Das Symbolische des Hahnenschreis tritt bes. in den Laudes zutage. Die Hymnen der anderen kanonischen Tagzeiten sind erfüllt von Ratschlägen zur Mäßigung, zur Nüchternheit, von Ermahnungen zur Reinheit des Herzens und der Sinne, zur Eintracht, zur Wachsamkeit. Vf. zeigt die Spuren, die das Symbolhafte, das nach der Überlieferung jeder Hore des Tages und der Nacht zugeschrieben wurde, in der Hymnologie des MA hinterlassen hat. Sie geht hierauf die hauptsächlichsten Einteilungen der Tugenden und Laster durch, bei den Philosophen des Altertums, bei den Kirchenvätern und den asketischen Schriftstellern. Unter letzteren werden Evagrius und Cassian besonders herangezogen. Die Hymnen des *Proprium de tempore* und das Sanktorale veranlassen zu gleichen Analysen und Untersuchungen. Angaben aus der Kunstgeschichte und der Hagiographie wurden nicht vernachlässigt. Nach Miss M. wäre der ethische Charakter der christlichen Hymnologie verstärkt worden durch das asketische Ideal, das durch das Mönchtum zu Ehren kam. Sie glaubt auch an einen gewissen Einfluß der Poenentialbücher, was uns weniger gut begründet erscheint. Die Arbeit schließt mit einer wohlgeordneten Bibliographie, in der nichts Wesentliches — so scheint es wenigstens — vergessen worden ist (S. 195—200).

L. G. [450]

A. E. Burn, *Der Hymnus „Te Deum“ und dessen Verfasser*. In deutscher Sprache hg. von O. Wissig (Kassel 1930). Deutsche Übersetzung (allerdings in einem seltsamen Deutsch, wozu noch viele Mißverständnisse des mit der Materie wenig vertrauten Übersetzers treten) des von uns Jb. 6 Nr. 353 besprochenen und charakterisierten Büchleins. Merkwürdig berühren verschiedene sachlich unberechtigte und formell unpassende Auslassungen des Übersetzers über die kath. Kirche. Auch zu den Darlegungen Burns ließen sich, abgesehen von der schwachen Grundlage der Zuweisung des Hymnus an Niceta v. Remesiana, manche Fragezeichen machen. So zu der Anschauung, das *T. D.* sei im *cursus Leoninus* geschrieben; es zeigt vielmehr noch den klassischen quantifizierenden Rhythmus. Vs. 18 und 19 dürfen nicht mit B. verbunden werden (also *sedes* zu lesen). — Die Erwähnung der Apostel vor den Propheten erklärt sich daraus, daß die neust. Propheten gemeint sind; vgl. Jb. 9 S. 1 ff. — Die Richtigkeit der Lesung Vs. 21 *Aeterna fac cum sanctis tuis gloria munerari* ergibt sich auch daraus, daß nur diese Lesart eine echte alte Klausel enthält: Kretikus mit 2 Trochaen. Usw.

O. C. [451]

B. Gładysz, *Rym w poezji Seduljusza* [Der Reim in der Poesie des Sedulius] (Lwów 1930). An der Hand von Coelius Sedulius' *Carmen Paschale* und *De vita Christi* beschäftigt sich G. besonders mit dessen Reimbildungen und unterzieht seine jambischen Dimeter einer genauen Analyse. Der Hymnus *De v. Chr.*, von dem 2 Teile ins röm. Brevier aufgenommen wurden, zeichnet sich durch fast ganz regelmäßige Reimbildung aus; denn von 92 Verszeilen kann bloß bei 4 der Mangel einer Assonanz festgestellt werden. Der Reim befindet sich ausschließlich am Ende der Verszeile, wie z. B. an der 1. Strophe des sogenannten *Abcdarius* ersichtlich ist:

A solis ortus cardine
Adusque terrae limitem
Christum canamus principem
Natum Maria uirgine.

In der Umsäumung einer Strophe stellt der Dichter die Endreime ganz nach Belieben und ohne jede Reihenfolge auf. Zudem sind sie von sehr ungleicher Qualität, denn öfters trifft man bei ihm auf ein-, zwei-, ja sogar dreisilbige Assonanzen: *uernerant — praeuiam; puerpera — praedixerat; pastoribus — omnium*. Ferner bedient er sich ohne Bedenken 2- oder 3silbiger Reime: z. B. *supplicis — songuinis; principem — limitem*. Daraus folgt, daß S. wissentlich und mit sichtlichem Gefallen den Reim angewendet hat, und zugleich ersieht man, daß sich seine Reimtechnik noch im Anfangsstadium befindet, da er neben Musterreimen auch einsilbige Assonanzen zuläßt. Genaueres Studium verlangt der Reim in seinem *Carmen Paschale*, nicht so sehr infolge des Werkumfanges als vielmehr wegen seiner Kompliziertheit in der Reimbildung. Auch neuere Hymnologen wie Huem und Sigerson (*The Eastern Song being the first epic of Christendom by Sedulius* [Dublin 1922, s. Jb. 3 Nr. 313]) haben noch nichts Erschöpfendes über S. Reimkunst an den Tag gebracht. Gr. R. [452]

B. Gładysz, *O łacińskich hymnach kościelnych z polskich źródeł średnio-wiecznych* (Latein. Kirchenhymnen aus dem poln. Mittelalter) (Przegląd teologiczny, Lwów 11 [1930] 105—134). In den *Analecta hymnica* von Dreves und Blume befinden sich 23 Hymnen und ungefähr 60 Sequenzen, für welche G. nach gründlicher Untersuchung sowohl vom geschichtlichen als auch vom philolog. Standpunkt aus polnische, aus dem MA stammende Autorschaft beansprucht. Als von poln. Herkunft bezeichnet er diejenigen Hymnen, welche bloß in poln. Handschriften und Wiegendrucken erhalten sind, oder jene, welche, obgleich fremden Ursprungs, in poln. Schriftquellen früher anzutreffen sind. Diese Dichtungen, zum ersten Male in den erwähnten *Analecta* kritisch bearbeitet, entgingen bis jetzt gänzlich der Aufmerksamkeit poln. Forscher, mit Ausnahme des Hymnus *Gaude Mater Polonia*, mit dem sich die Gelehrten W. Kętrzyński und T. Wojciechowski vorübergehend beschäftigten. In vorliegender Studie will G. die Lücke ausfüllen, welche die Erforscher der poln. ma. kirchl. Literatur bisher klaffen lassen. In chronolog. Reihenfolge bespricht er die einzelnen Hymnen nach Form und Inhalt. Dem 14. Bd. genannter Sammlung sind 17 Hymnen entnommen, dem 13. Bd. — 1; dem 43. Bd. — 4; dem 52. Bd. — 1. Das nationale Moment tritt dabei ziemlich in den Vordergrund durch die häufige Erwähnung des Vaterlandes: *Polonia, Poloni, Silesia, Cracovia*. G. spricht die Vermutung aus, daß in den Klosterbibliotheken und Archiven Polens noch manche Perle lat. Hymnendichtung würde aufzufinden sein, da die Herausgeber der *Analecta* bloß die Quellentexte der Krakauer Bibliotheken ausnützten. Gr. R. [453]

A. Gaudel, *A propos de la controverse touchant l'attribution de l'Adoro te à Saint Thomas* (Rev. des sc. relig. 10 [1930] 258—260). Sucht die von Wilmart überzeugend verfochtene These (vgl. Jb. 9 Nr. 300), daß das *Adoro te* nicht von Thomas ist, durch einen neuen Beweis zu bekräftigen, indem er zwischen der Doktrin des Aquinaten und dem Gedicht einen bemerkenswerten Unterschied feststellen möchte. Doch ist der Beweis nicht gelungen, da es bei den herangezogenen Stellen um verschiedene Dinge geht. Wenn die *Summa* sagt: *In hoc sacramento nulla deceptio secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus diiudicantur* usw., so spricht der Dogmatiker von den notwendigen äußeren Zeichen des Sakramentes; an der Stelle: *visus, gustus, tactus in te fallitur* spricht der Dichter von dem großen Geheimnis des in Brotgestalt verborgenen Corpus Christi, das in seiner Wahrheit nur mit dem *auditus* und durch ihn mit dem Glauben erfaßt werden kann. Es geht also um verschiedene Themen. Vgl. auch in der Sequenz *Lauda Sion*, die von Thomas ist: *Quod non capis, quod non vides, animosa firmat fides*... [454]

A. Gaglio, *L'Adoro te devote* dell'Aquinate (Riv. lit. 17 [1930] 14—19). Metr. Übersetzung und paränetischer Kommentar, der durch Heranziehung anderer hymn. Dichtungen mit dem gleichen Gegenstand einen Beitrag zur zeitgeschichtlichen Verehrung des Altarssakramentes gibt. [454 a]

A. Gaglio, *Il Lauda Sion* (Riv. liturg. 17 [1930] 244—8) bietet eine Übers. ins Ital. und einen an manchen Stellen guten erbaulichen Kommentar. [455]

Marthe Dulong, *Etienne Langton versificateur* (Mélanges Mandonnet [Paris 1930] II 183—190) schreibt das *Veni sancte Spiritus* dem Stephan Langton zu, gestützt auf eine Stelle der *distinctiones*, die sie einem wohlunterrichteten, mit Langton gleichzeitigen engl. Mönch verdankt; die *distinctiones* sind veröff. von Pitra, *Spicil. Solesmense* III 130. L. G. [456]

W. Lampen OFM, *De Dichter van het 'Dies irae'* (Tijdschr. voor Lit. 11 [1930] 129—138). Vgl. Jb. 7 Nr. 380. Der Aufsatz sucht die Autorschaft des Thomas von Celano für die berühmte Totensequenz (oder doch die ursprünglichen Teile derselben) zu stützen oder wenigstens sehr wahrscheinlich zu machen. Da er ein schriftstellernder, poetisch begabter Minderbruder war (*Vita Franciscil*) und die Sequenz, wie auch die ältesten Hs. beweisen, aus dem Kreis der Franziskaner kommt, kann die erste Notiz, die ihm die Verfasserschaft zuteilt: Bartholomaeus de Rinonico (oder von Pisa), *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam S. Bonaventurae* (geschrieben 1385/90): *frater Thomas . . . prosam de mortuis . . . dicitur fecisse* viel Wahrscheinlichkeit beanspruchen. — S. 136 ff. ein Überblick über das Leben des Thomas von C.; dabei wird auch die Frage, ob er selbst aus seiner *Vita B. Fr.* eine *legenda ad usum chori* ausgewählt hat, positiv beantwortet. [457]

C. Blume SJ, *Johannis de Hoveden „Philomena“*. *John Hovedens Nachtigallenlied über die Liebe unseres Erlösers und Königs Christus*. Aus den Handschriften erstmals hg. (Hymnol. Beitr. 4. Bd. Lpz. 1930). John (of) Hoveden († 1272/5), Hofkaplan der Königin Eleonore von England, aus London stammend, dichtete neben zahlreichen anderen Werken (S. X) vor allem die mehr als 1000 Strophen umfassende *Philomena* (mit starker Verwendung des nach Bl. von Irland beeinflussten Stabreims), die hier aus 6 Hss. und 2 (ganz seltenen) alten Drucken herausgegeben wird. Das Werk ist ein Muster einer religiösen Dichtung, die liturg. Gut zwar sehr häufig anwendet, jedoch selbst durchaus unliturgisch ist. Dankenswert sind S. 101 die (leider etwas zu knapp gehaltenen) „Erläuterungen zu weniger geläufigen Ausdrücken und Bildern“. [458]

W. Lampen OFM, *Prosaе seu poemata Petri de Candia O. F. M. (Alexandri V., Papae Pisani † 1410)* (Arch. Franc. hist. 23 [1930] 172—182). Aus Laur. S. Crucis Plut. XXV sin. cod. IX (s. XV) gibt L. die (unliturgischen und auch nicht besonders poetischen) Dichtungen des Kardinals und späteren Papstes heraus; sie folgen in der Hs. auf das bereits *Anal. hymn.* 24 (1896) 98—102 hg. *Officium Visitationis B. M. V.* Bes. hervorzuheben die Sequenz (S. 179) *in carnisprivio* (= Dom. Quinqu.) inc. *Carnis, cum gaudio, linquatur esio*. [459]

VII. Sprache und Stilistik.

Stephan Gaselee, *The Oxford Book of Medieval Latin verse* (Oxford 1928). Die Sammlung heißt *Oxford Book*, weil sie aus den Clarendon Press von Oxford hervorgegangen ist. Sie umfaßt 111 Hymnen oder lat. Gedichte, teils geistliche, die auch in die Liturgie aufgenommen wurden, teils weltliche nach Art der *Carmina Burana*. Nach einer Einführung von 8 Seiten sind diese Stücke in chronologischer Reihenfolge gedruckt. Das erste ist *Hymnum dicat*, ein Lied, das während des Hochmittelalters in Irland sehr beliebt war. „Nur der große Name Wilhelm Meyers“, sagt der Herausgeber in den Anm. am Schlusse des Bandes, lasse ihn zögern, diesen Hymnus dem hl. Hilarius von Poitiers zuzuweisen (S. 205). Weniger geneigt ist er, dem hl. Ambrosius den Gesang *O Lux beata Trinitas* zuzuschreiben, aber er glaubt, der Hymnus stamme aus dem 5. Jh. Das Lied *Iam lucis orto sidere* ist wahrscheinlich aus dem Anfang des 6. Jh., ebenso wie *Te lucis ante terminum*. *O Roma nobilis, orbis et domina* ist wahrscheinlich aus der 1. Hälfte des 9. Jh. Der Herausgeber trägt kein Bedenken, den Hymnus *Gloria, laus et honor tibi sit* dem Theodulph zuzuschreiben. — *Veni, creator spiritus* kann das Werk von

Hrabanus Maurus sein. — *Alleluia, dulce carmen* ist nicht später als im 9. Jh. entstanden. — Die Weihnachtssequenz *Laetabundus* ist wahrscheinlich um 1000 gedichtet worden. — *O quanta qualia sunt illa sabbata* wurde von Abälard für das Kloster *Paraclet* verfaßt, dessen Äbtissin Heloïse war. — Dagegen ist es nicht sicher, daß die Sequenz *Mittit ad virginem*, die ebenfalls Abälard zugeschrieben wird, wirklich von ihm sei. Die Anmerkung über *Dulcis Iesu memoria* (S. 228 f.) ist interessant. Der Herausgeber bedauert, daß die Autorschaft des hl. Bernhard mehr und mehr unwahrscheinlich wird. Nach der hsl. Überlieferung wäre diese Sequenz englischen Ursprungs. — *Verbum bonum et suave* ist aus dem 13. Jh. oder sogar noch älter; wahrscheinlich französ. Ursprungs; es wurde in Deutschland und England schnell volkstümlich. — Es hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich, dem Stephan Langton die Sequenz *Veni, sancte Spiritus* zuzuschreiben. — Daß die Sequenz *Dies irae* von Thomas von Celano herrührt, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher. — Was das *Stabat mater dolorosa* anlangt, spricht die größere Wahrscheinlichkeit für Jacopone da Todi als Verfasser. L. G. [460]

F. Stoehr, *Die liturgische Gradatio* (Lit. Zschr. 2 [1930] 49—57; 86—94; 128—137). Der Vf. verzichtet zwar bedauerlicherweise auf eine histor. Fundierung seiner interessanten und für den liturg. Sprachstil ungemein wichtigen Ausführungen; trotzdem seien sie hier erwähnt, weil sie die freilich nur äußere Grundlage für weitere Forschungen bieten. Er unterscheidet I. die einfache Gradatio; II. die amplifizierte Gr.; III. die intermittierende Gr.; IV. die kombinierte Gr. Auch kulturgeschichtlich scheint diese Unterscheidung von großem Wert zu sein. [461]

A. d'Alès SJ, *Qua celsitudo throni processit* (Rech. de sc. relig. 20 [1930] 61). Interpretiert die Worte (Brev. Rom. Fest. Nat. B. M. V. Ant. in Bened.) *cels. th.* = *thronus excelsus* oder *thronus Altissimi* = Maria; die Errichtung dieses Thrones, auf dem der Allerhöchste Platz nehmen soll, setzt mit der *nativitas B. M. V.* ein (*processit*). [Mir scheint vielmehr *c. thr.* = Christus zu sein als der auf dem erhabenen Throne zur Rechten des Vaters Sitzende; vgl. den Introitus vom St. innerhalb der Epiphanieoktav: *In excelsa throno vidi sedere virum... Celsitudo* „Hoheit“ ist Hofsprache, die früh in die Liturgie eindrang. Also: „aus der (d. h. der Jungfrau Maria) die thronende Hoheit hervorging“. — O. C.] [462]

H. Rheinfelder, *Liturgie und Wortschatz* (Volkstum u. Kultur der Romanen 2 [1930] 113—138). Die ausgezeichnete Arbeit bringt nach einer allgemeinen Einleitung über das Weiterleben liturg. Begriffe in den roman. Sprachen 3 Beispiele: den Hosanna-Ruf, den Trauerlärm und das Büberflehen. 1. Der Hosanna-Ruf hat dem ganzen Tag den Namen gegeben: *Dominica osannae* u. a., auch in Urkunden, Chroniken, Inschriften, lat. und franz. zwischen Loire und Garonne. Heute noch führt der Buchs die Bezeichnung *osanne*. Der Ölzweig neben den Palmzweigen schon bei Aetheria. In Gallien war das Palmenfest vor Rom verbreitet. Der Buchs ist in Frankreich der heute verwendete Ersatz für Palmen und Oliven; er heißt auch *rampalm, rameaux, boisbeni*; die Bezeichnung *osanne (osannier)* geht aber bis ins MA zurück, bes. dann seit 16. Jh. (Anm. des Ref.: Man findet aber auch noch in schwäbischen Kirchenrechnungen Einträge wie „6 Palm[en] gemacht“; das sind die Weidekätzchenbüschel, die die Kirchenverwaltungsmitglieder bei der Palmprozession in Händen tragen!) Eine *crux osannaria (croix osannière* z. B. auch bei Rabelais) ist das Buchskreuz (wieder ganz landschaftlich umgrenzt) auf dem Friedhof. — 2. *Kyrie eleison*: Rh. verweist z. B. auf die Bedeutung des Wortes *criyalézim* in der Mundart von Val Brozzo (Piemont) als „anhaltendes Geschrei“ u. ä. Erscheinungen. Mit *Kyr. el.* bezeichnet man zunächst den Lärm am Ende der Trauermette, die Handklapper und jeden langanhaltenden Lärm. Was hat der Lärm der Trauermette (auch bei uns heißt es: „Mach keine Metten!“), vgl. Jb. 9 Nr. 327 Schluß!) mit *Kyr. el.* zu tun? Früher fand sich dieses auch in den Kartagen, vgl. z. B. Durandus u. a. Der Ruf gehört ursprünglich nicht zur römischen Liturgie, wahrscheinlich war er in der ambrosianischen vor Karl Borromaeus; diese Vermutung

Rhs ist sehr ansprechend, auch wenn er Arezzo noch nicht ganz in den Bereich der Mailänder Lit. ziehen kann. — 3. *Indulgentia*. Im Portug. heißt *enduenças* 'Gründonnerstag', 'Karfreitag', 'Karwoche'; das Wort kommt von *indulgentia*. Das ist die Wiederaufnahme der Büßer am (Gründonnerstag oder) Karfreitag nach dem mozarabischen Ritus; an diesem Tage mußte das ganze Volk *indulgentiam criminum clara voce* erbitten; das Volk erlebte in litaneiartigen, hundertfachen Akklamationen '*Indulgentia*', die Verzeihung der Sünden und die Wiederaufnahme in die Kirche; vgl. Martène, *de ant. eccl. rit* III 141. [463]

VIII. Liturgie und Kunst; Kultbauten und Kultgegenstände.

H. Tietze, *Romanische Kunst und Renaissance* (Votr. d. Bibl. Warburg. Hg. v. F. Saxl 1926/7 [Lpz.-Berl. 1930] 43—57). T. geht aus von dem *Majestas*-Tympanon am Wiener Stephansdom (um 1240), das sich im allgemeinen an das Tympanon von St. Julien de Jonzy (vgl. R. K. Porter, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads* [Boston 1923] Taf. III) anschließt, jedoch durch das nackte linke Bein Christi sehr auffällt. Vorstoß in den Naturalismus oder Überarbeitung des 16. Jh.? Der Verf. entscheidet sich für das letztere, aber „im romanischen Stilgefühl fühlen wir doch vorgebildet, unbewußt angestrebt, was dann der Renaissance ein geläufiges Ausdrucksmittel geworden ist“. Es herrscht daher auch „eine Einfühlungsfähigkeit der Ren. in die rom. Formen“ (vgl. Schippers über das Grabmal Gerhards III. von Brabant zu Roermond). In der Ornamentik der Ren. tauchen zahlreiche romanisierende Formen auf, wobei „im Süden das architektonische Grundgefühl, im Norden das irrational spielende Ausdrucksbedürfnis überwiegt“. T. bringt ein gutes Beispiel aus Augsburg (Walpurgis-Altärchen des Georg Seld [1492] in der Reichen Kapelle zu München); weiter bedeutsam ist der Charakter der Regensburger Renaissance (nach Hildebrandt) und der Salzburger (nach Riegl). Ist es bei den alten Römerstädten ein gemeinsames Antigonisches, ein Verwandtes auf Grund der Antike? Das Romanische hat (nach F. Schneider und T.) die Aufgabe, „die antiken Kulturtrümmer organisch zu einer Universalkultur zu verbinden“. Das Mischverhältnis ist dabei ein verschiedenes. (Die folgenden Ausführungen decken sich im Gedanken wesentlich mit den unsrigen in *Altchristl. Liturgie und Germanentum* Jb. 5. T. spricht von der Romanik als einer „Entdeckung der Antike als einer bejahenswerten und dennoch distanziernten Totalität.“) Es herrscht also in der Romanik unbewußt eine „Protorenaissance“. Dehio hat sie am geschlossensten in Südfrankreich nachgewiesen; doch ist diese „im Lokalgeschichtlichen stecken geblieben“, „weil ihr die allgemeine historische Entwicklung die breite Wirkungsmöglichkeit abgewürgt hat“. Der Hauptstrom des Rom. aber bereitet die Gotik vor; was in anderer Richtung treibt, ist Nebenzweig. Die Hauptstätten romanischer Renaissance liegen fernab von den großen Zentren der künstlerischen Bewegung, z. B. Dalmatien (z. B. Nacktfiguren von Adam und Eva am Dom von Traù 1240), Triest, Padua. (T. will die uns sehr wichtig scheinende These von H. v. Geymüller, *Friedrich II. und die Anfänge der Renaissance in Italien*, daß die in Unteritalien im 13. Jh. auftauchende Romanik der „Anfang der Renaissance gewesen“ sei, „nicht in Diskussion ziehen“; das ist schade, zumal er doch in diesen Plastiken eine „Brücke zwischen Antike und Renaissance“ sieht.) Die hervorragendste Protorenaissance sind die toskanischen Bauten um 1000. In ihrem Schatten wuchsen die Florentiner Baumeister des Quattrocento auf. Aber auch sonst greift die Ren. oft über die Gotik hinweg auf das Romanische zurück. „Das Überwiegen der einen oder andern Tendenz“ (sc. in der germanisch-romanischen Einheit) „ergibt einen Rhythmus, dessen tragende Glieder einerseits altchristlich (?) — Gotik — Barock, andererseits Antike — romanischer Stil — Renaissance heißen“ (S. 55). „Der Hinweis auf das gemeinsam Mütterliche der Antike zur Erklärung der Zusammengehörigkeit

von romanischer und Renaissancekunst kann nicht ausreichen.“ T. faßt nun Rom. und Ren. als dadurch verwandt auf, daß beide „ein auf das Diesseits gerichteter Lebenswille“ beherrscht; durch den konträren Spiritualismus der Gotik seien sie voneinander getrennt, „der das Diesseitige soweit unbedingt verneint, als nicht romanische Nachwirkungen oder Renaissance-Vorboten in die geschlossene Weltanschauung hineinhängen“. Wenn wir uns gerade mit diesem letzten Satz wie mit einigen anderen Aufstellungen des Verf. nicht ohne weiteres einverstanden erklären können, so enthält der Vortrag doch ungemein viel Wichtiges und Grundlegendes auch für die Fragen, die wir schon seit langem in diesem Jahrbuch berücksichtigen. Gerade was unsere Meinung über das Verhältnis der Renaissance zur Gotik und ihrer ganzen Geistesrichtung anlangt, dafür scheinen uns diese Ausführungen außerordentlich wertvolle Fingerzeige zu geben. [464]

V. Lampérez, *Historia de la arquitectura cristiana española en la edad media* (Madrid 1930). 2. Aufl. 1. Bd.: 527 Seiten, 329 Figuren, 4 Tafeln; Bd. 2: 662 S., 482 Fig., 3 T.; Bd. 3: 642 S., 405 Fig., 14 T. Die 2. Aufl. dieses Werkes ist das wichtigste und vollständigste Buch für das Studium der alten liturg. Denkmäler Spaniens. J. V. [465]

J. Pérez y Pando, *Iconografía Mariana Española* (Vergara 1930). Ein Hauptteil über die Ikonographie Mariens und ein zweiter über die Spaniens mit 206 Bildern (Skulpturen) aus dem 10. bis zum 20. Jh. Es gibt in Spanien kein älteres Bild als aus dem 10. Jh. J. V. [466]

A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jh.* (München 1930). Das große und mit reichem Bildmaterial ausgestattete Werk wäre auch für uns von Bedeutung und könnte namentlich für die Entwicklung der kirchlichen Frömmigkeit, auch in ihrem Verhältnis zur liturg. Frömmigkeit, behandelt und mit großem Erfolg ausgewertet werden. Der Raum verbietet uns jedoch in dieser Ausführlichkeit auf ein Werk einzugehen, das uns der Verlag nicht zur Anzeige vorgelegt hat. [467]

W. Neuß, *Eine katalanische Bilderhandschrift in Turin* (Der Beatus J II 1 der Biblioteca Nazionale) (Ges. Aufs. zur Kulturgesch. Spaniens 2. Bd. = Span. Forsch. der Görresges. 1 2 [Münster 1930] 36—46). Es handelt sich um ein Exemplar des Apokalypsekommentars des asturischen Presbyters Beatus von Liebana (786). N. datiert die wertvolle Hs. auf s. XI e bzw. s. XII i. Interessant auch für uns sind die Bilder, die nach N. ausgesprochen westgot. bzw. mozarab. Typus tragen, wobei „stilistisch und ikonographisch“ katalanisches Gut eingedrungen ist. [468]

Marcel Laurent, *Chauve-mains liturgique au XIV^e siècle* (Bulletin des musées royaux d'art et d'histoire, 3^e série, 2^e année [Bruxelles 1930] 34—37). Im 1. Band seines *Glossaire archéologique* (s. Jb. 9 Nr. 50) hatte Viktor Gay einen Artikel herausgegeben über die *poma ad calefaciendas manus*, einen Händewärmer aus Metall in Kugelform, dessen der Priester während der Messe sich bediente, um seine vor Kälte erstarrten Finger zu erwärmen. M. L. bringt auf's neue Einzelheiten über diesen, hauptsächlich in den Ländern des Nordens benutzten Gegenstand, über die verschiedenen Arten, die Kugel zu öffnen, und über die Einteilung ihres Innern, das dazu eingerichtet war, die Wärme so lang als möglich zu erhalten. Bestimmte Händewärmer standen auf einem Gestell in Reichweite des Priesters; andere waren offenbar vor ihm über dem Altar an einem Ring aufgehängt. L. gibt auch ein Bild von dem künstlerischen Schmuck des Äußeren dieser Kugeln. Fig. 2 stellt einen persischen Händewärmer dar (Musée d'art et d'histoire in Brüssel), Fig. 3 einen Händewärmer aus dem 13. Jh. (Museum von Cluny in Paris); Fig. 1 und 4 solche aus dem 14. Jh. (Musée d'art et d'histoire), und um einen Vergleich der Dekorationsmotive zu ermöglichen, zeigt Fig. 5 ein Detail aus dem kaiserlichen Humpen von Osnabrück und Fig. 6 eine Patene aus Salzburg. Der liturg. Händewärmer war in Deutschland viel gebraucht. L. G. [469]

A. Schippers OSB, *Das Laacher Münster* (Köln 1927). Wir müssen — wenn auch verspätet — dieses wichtige baugeschichtl. Werk in unserem Jb. verzeichnen, da zwischen dem hier in seiner geschichtl. Entstehung und seiner allmählichen Bauentwicklung eingehend und mit größter wissenschaftlicher und fachmännischer Genauigkeit beschriebenen Münster und der Liturgie die engsten geistigen Zusammenhänge bestehen. „Das Münster,“ heißt es S. 95, „eine aus dem Zusammenwirken von Rittertum und Mönchtum entsprossene harmonische Vermählung des romanisch-germanischen Formgeistes steht da mit dem Doppelchor seiner himmelragenden Türme als typische Benediktinerkirche wie die architektonisch-künstlerische Gestaltung des benediktinisch-liturgischen Gebets.“ Und S. 79: „Den letzten Schlüssel zum Verständnis der benediktinischen Kunst bietet die Liturgie.“ Wir können und möchten hier auf die Baugeschichte nicht näher eingehen (bes. wichtig ist z. B. die festgestellte Tatsache, daß das Gewölbesystem von allem Anfang an vom Baumeister geplant war, nicht erst später eingefügt wurde; das rechteckige Gewölbe der roman. Zeit [vgl. S. 50] gewinnt dadurch eine zentralere Bedeutung, als bisher angenommen werden konnte und wie ich es auch noch in *Wandern und Sehen* S. 147 u. 229 annehmen mochte). Wir wollen nur auf einige Dinge hinweisen, die in engerem Zusammenhang mit der Liturgie stehen. So ist z. B. wichtig S. 40 f. die Symbolik des auf dem Drachen reitenden Weibes und des Mannes, der dem Drachen auf den Schwanz tritt und ihn mit der Axt töten will; das Symbol wird in einen großen Zusammenhang sinnvoll eingereiht. S. 75 ff. wird gesprochen von der liturg. Einrichtung und der dekorativen Ausstattung der Kirche: Hochaltar zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit, der Gottesmutter und des hl. Nikolaus, dahinter gegen Osten das Altare minus unter dem Schutz Johannes d. T., Lettner und Kreuzaltar (praktische Bedeutung), andere Altäre, z. B. Andreas und Matthias, Stephanus, Laurentius und Vincentius, St. Martin (im Westchor!), Altar der hl. Martyrer in der Mitte der Kirche, Altar des hl. Michael (vor 1388), im Laacher Rituale von 1560 als Kapelle (also got. Ziboriumsaltar) bezeichnet u. v. a. S. 78 ist auch gesprochen von der jetzigen Ausstattung, besonders der Malerei (*Maiestas Domini*). S. 92 der Zweck und die Kirchengebräuche der Nikolauskirche im Klostergarten (ebenfalls nach dem Rituale des Abtes Machhausen von 1560). — Man kann das Buch ruhig das Muster einer baugeschichtl. Forschungsarbeit nennen. [470]

IX. Die Beziehungen der Liturgie zur Volkskunde und zu den nationalen Literaturen (s. auch oben Nr. 129 ff.).

P. Browe SJ, *Die eucharistischen Flurprozessionen und Wettersegen* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 742—755). Die Bitt- und Bußprozession dient seit dem frühen MA dazu, Gottes Zorn zu versöhnen und seine drohende Strafe abzuwenden. Die Eucharistie hat man bis zur Mitte des 14. Jh. nicht mitgeführt; erst durch das Fronleichnamsfest kam es dazu, meist neben den Reliquien. Br. gibt mehrere Beispiele. Häufiger noch waren die Flurumgänge, um gutes Wetter zu erleben; sie hängen mit einer germanischen Sitte zusammen (Roßkult!); bei dieser Gelegenheit kommt Verf. auch auf die bannende Macht der Glocken zu sprechen (vgl. den Spruch *ayios* usw. auf Glocken!). Erst seit dem 15. Jh. hat man das Sakrament auch auf den Flurumgängen mitgenommen; Übernahme der 4 Evangelien des Wettersegens in die Fronleichnamsprozession in Deutschland (unterbleibt im röm. Ritus). Im 16. Jh. nahmen die theophor. Flurprozessionen sehr überhand; in Passau wurden sie 1470 verboten, 1536 in Köln usw.; bes. Brauch zu Osterhofen s. XIII; Umritte mit der konsekrierten Hostie in Salzburg, Würzburg, Konstanz s. XV—XVII. Segen mit der Eucharistie bei plötzlich eintretendem Gewitter; Gebrauch des Sanctiss. beim gewöhnlichen Wettersegen (s. XV ff.), bes. in Süddeutschland, Norditalien und Frankreich. Zur Polemik des Augsburger Magisters Rudolph vgl. Jb. 9 S. 106. Br. nennt auch zahlreiche andere Verbote, doch war dieser Widerstand durchaus nicht all-

gemein. Die Riten haben sich bis ins 18. Jh. fortgesetzt. Zum Schluß einige Gebräuche (Burgos, Mailand usw.), wo zwar nicht der Wettersehn mit der Sanct. gegeben, aber die Tabernakeltür geöffnet wurde. [471]

S. Capdevila notiert unter dem Titel *Notes d'Arxius* in den *Anal. sacra Tarracensis* (Ann. de la Bibl. Balmes VI [1930] 13) aus dem Archiv der Erzdiözese Tarragona ein Antiphonar s. X (Fragment), beginnend mit dem Palmsonntag bis zu den Laudes des Ostersonntags. Dazu einige andere Tage. Schrift karol. Minuskel. Ferner bespricht [471 a]

J. Serra di Vilaro ein in seinem eigenen Archiv befindliches Missale des Kollegiatstifts von S. Vinzenz in Cardona (s. XV). Daraus wird S. 5 ff. veröffentlicht ein *Ordo ad celebrandum missas*; u. a. auch Gebete z. B. *a diachono dicenda, antequam dicat evangelium, ad extensionem corporalium, ad hostiam ponendam* (*Grata sit tibi hec oblatio quam tibi offerimus pro nostris delictis et ecclesia tua sancta catholica*) und *post oblationem superpositam* (auch hier Änderungen gegenüber dem Miss. Rom.). [472]

R. Bauerreiß OSB, *Pie Jesu. Das Schmerzensmannbild und sein Einfluß auf die mittelalterliche Frömmigkeit* (München 1931). In der Fortsetzung seiner Studien über den Schmerzensmann läßt B. hier zunächst eine Abhandlung folgen über den eucharistischen Charakter des Schmerzensmannbildes. (Als älteste Darstellung führt er die Miniatur einer röm. Hs. s. XIII an, wo das Erbärmdebild über den Konsekrationsworten steht!) Die *Imago pietatis* hat einen ausgesprochen eucharistischen oder sakrifikalen Charakter; sie begegnet vor allem auf Sakramentshäuschen, Tabernakeltüren, Monstranzen und als Friedhofsbild (in den „Salvator“-kapellen); daher auch das *pie Jesu* der Totenliturgie, wo der Zusammenhang mit der Eucharistie deutlich wird (Erinnerung an die Gregoriusmesse). Das Andechser Truhnenbild steht in engem Zusammenhang mit den heiligen Hostien. Der sakrifikale Charakter ist ursprünglich (S. 13): er rührt vom ersten Aufstellungsort, der Apsis in der röm. Stationskirche von St. Croce her, wo die euch. Opfergaben bereitet wurden. Dort begegnet uns das älteste Bild des Schmerzensmannes. — Der 2. Hauptabschnitt handelt über die Hostienlegenden des Hoch- und Spätmittelalters (S. 15 ff.). (Vgl. Jb. 8 Nr. 396 und Jb. 9 Nr. 325 f.) B. bringt diese Hostienlegenden in einer großen Vollständigkeit und läßt S. 79 ff. eine statistische Auswertung nach Zeit, Ort, „Legenden-Kirchen“ und Legendenmotiven (S. 84) folgen. Es ist materiell kaum etwas zu ergänzen; vielleicht daß aufmerksam gemacht wird auf W. Lampen, *Alcmaria eucharistica. Ter gelegenheid van het vijfde eeuwfeest van het eucharistisch wonder van Alkmaar* (Alkmaar, Ons Blad 1929); oder auf das Hostienwunder von Eibenschütz b. Brunn (Fontes rer. Austr. I 8 [1875] I c. 111; vgl. Browe, Theol. u. Gl. 1929 S. 347); oder auf S. Salvator im Steinbachwald bei Rauenzell (Mfr.) (vgl. Kal. f. kath. Christen 1896 S. 92 f.); oder auf das Hostienwunder von Iborra (Prov. Lerida) = „Der hl. Zweifel von I.“; vgl. Encicl. Univ. Illustr. Europ.-Amer. s. v.); über dasselbe z. B. J. Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España* Tom. IX (Valencia 1821) S. 32/3; für ein anderes Wunder vgl. Jos. Masdeu, *Latréutica veneracio al Santissim. Misteri de Sant Joan de les Abadesses* (Butletí Centuari de la Troballa del Stm. Misteri. Ripoll 1926 ns. 7—22). Hinweisen könnte man auch noch auf die Legende „von der hl. Hostie in den Fluten“ (zu Orthez, Gs. Bearn, in den Hochpyrenäen) zur Zeit der Hugenottenkriege, die sicher aus einer ma. abgeleitet ist (vgl. Beibl. z. Landshuter Ztg. 42 [1890] S. 175). Zur Literatur von Haid (S. 38) vgl. R. Frey im Schulanz. f. Niederb. 36 (1920) Nr. 19. — S. 87 ff. spricht B. über die „Entstehung der Legende“, wobei er das größte Gewicht auf das ikonographisch-kultische Moment (Nischenmotiv, Grab- und Steinmotiv, *imago pietatis*) legt, dabei aber z. B. die Karfreitagsliturgie nicht übersieht. Die Forschungen über die allgemeinen Zusammenhänge zwischen Kult und Kultur müssen und können einmal diese Zusammenhänge noch erweitern und vertiefen; ich verweise hierfür außer auf

die unerschöpfliche Fundgrube des Caesarius von Heisterbach auch auf E. Hoogen, *Euchar. Lloydwonderen* (Stud. 82 [1914] 237—259), auf D. A. Mongel, *L'Eucharistie et l'ordre cartusien* (Rep. of the 19th Euch. Congr. London 1908, S. 523/4); zur Seefelder Legende vgl. etwa F. Kattum, *Eucharistielehre des hl. Bonaventura* (1920) 96; ein Hostienwunder auch bei Salimbene da Adamo (Gesch. d. D. Vorz. I 348) u. a. — Auf Grund seiner ikonographischen Ergebnisse kann B. dann S. 108 ff. auch „die ältesten Muttergotteswallfahrten auf süddeutschem Boden“ (z. B. Mischung des Motivs der Gregoriusmesse mit lokaler Tradition und Eindringen des Muttergottesmotivs im Gundekarianum von Eichstätt S. 115) und die „Entstehung des Herz-Jesu-Bildes“ besprechen (bes. wichtig S. 123 die Verbindung des Herzwundenbildes mit der *Imago pietatis*). — Das Buch ist außerordentlich wichtig für die Erkenntnis m. a. Kultgesinnung und bringt wertvolles Material zum Ausbau einer m. a. Frömmigkeitsgeschichte. Zur Lit. im allgemeinen vgl. auch Bächtold-Stäubli, *Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens* I 49 und 1440 (mit Lit. Sp. 1442 Fußn. 62), außerdem Bauerreiß im *Lex. f. Theol. u. Kirche* II 405 (bei den Lit.-Ang. muß es heißen „Isargau“, nicht Isengau) und Jos. Müller ebda Sp. 408 ff. [473]

J. Künzig, *Die Legende von den drei Jungfrauen am Oberrhein* (Oberd. Zeitschr. f. Volkskunde 4 [1930] 102—116). Die Verehrung der drei Jungfrauen Kunigundis, Mechtundis (alte Form Munigundis) und Wibrandis zu Eischel (Baden) läßt sich auf Grund von Kalendarien in einem Missale der Pfarrei bis ins 12./13. Jh. zurückverfolgen; im 14. Jh. ist vielleicht der Anschluß an die Legende der hl. Ursula erfolgt. Damit verband sich auch die Legende einer hl. Chrischona (= Christiana). Die einzelnen Züge gehören zum herkömmlichen Bestand vieler christlicher Legenden. 1504 geschah eine feierliche Elevation durch den Kardinallegaten Raymund Pernudi; Konrad Pellicanus war beauftragt worden, ein Ritual für die Wallfahrtskirche zu entwerfen (S. 111); das unterblieb jedoch. Bei der Einstellung der Sage in den Drei-Jungfrauen-Kreis überhaupt (S. 114 f.) vermissen wir die aufklärende Polemik von Königer gegen Vollmer. Mit Recht aber wird ein direkter Zusammenhang der Jungfrauen von Eischel mit keltisch-romanischem oder germanischem Heidentum (z. B. Walküren) abgelehnt. [474]

Das Goldene Vaterunser (Deutsche Gaue 31 [1930] 172—176). Das „G. V.“ stammt aus dem späten MA und erzählt, was Maria und Jesus bei ihrem Abschied miteinander gesprochen haben. Der Abschied fällt hier vor den Palmsonntag. Der Name „Vaterunser“ hängt vielleicht noch mit dem altchristlichen Brauch der *Traditio Symboli* und des Paternoster am Palmsonntag zusammen; golden heißt es wegen der Versprechungen, die daran geknüpft sind. [475]

M. A. Stadtmüller, *Die Marienlieder des Gautier de Coincy* (Zschr. f. franz. Sprache u. Lit. 54 [1931] 481—510). G. de C. (ca. 1177—1233), der u. a. die berühmten *Miracles de Notre Dame* dichtete, hat auch verschiedene Marienlieder verfaßt, deren Authentizität vielfach umstritten ist, für ungefähr 20 aber doch feststeht. Der 1. Teil der Stschen Abhandlung ist betitelt: G.s Lieder und die lateinische religiöse Marienliteratur. Es werden anklingende Bilder, Gedanken und die Form der Lieder herangezogen. Zum Epitheton *viola* vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Wandern und Sehen* (1930) 167 und 233; außerdem:

Viola vernat pudoris
Flos campi convallium
Famae virtualis

(*Anal. hymn.* 3, 31 [Konrad v. Heimburg]); ferner: *du violvar, du sumer zesper* (Lobgesang auf Maria ed. Jeitteles, *Germania* 31, 291 ff. V. 283 und Rosenfeld, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 53 [1929] 430 vergleicht ein *Frauenlob* Str. 286, 16 *ûf gotes wise ein violiner zesper*; vgl. außerdem Vinc. de Bartholomaeis, *Il simbolo dei fiori e un miracolo della Vergine in versi antico-francesi* (Casinensia II [1929] 347):

*Or descrirons la violete
Car bien est droit que on la mete
Avec les flors d'autorité,
Puis qu'ele monstre humilité,
Humilité monstre a son abit,
La violete qu'est petit usw.*

Das Gedicht stammt aus dem 13. Jh. Bezeichnenderweise beruft sich der Anfang auf den hl. Bernhard:

*Sains Bernard dist en ses escriis
Que mult a flours a Paradis. —*

Zu *mere et fille au roi* vgl. Jb. 7 S. 60 ff.

[476]

Liturgiegeschichte von 1500—1800

Von Johannes P i n s k.

I. Liturgie und Reformation.

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief, hg. von E. Hirsch und H. Rückert (Arb. z. Kirchengesch. hg. von E. Hirsch und H. Lietzmann 13; Berlin-Leipzig 1929). — *Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518*, hg. von J. Ficker (Anfänge reform. Bibelauslegung II; Leipzig 1929). — *Luthers Hebräerbriefvorlesung von 1517/18. Dt. Übers. von E. Vogelsang* (Arb. z. Kirchengesch. hg. von E. Hirsch und H. Lietzmann 17; Berlin-Leipzig 1930). — *Martin Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18. Übertragung von G. Helbig* (Leipzig 1930). Dadurch, daß der Hebr. im Verhältnis zu den übrigen Büchern des N. T. eine ganz ausgesprochen lit. Note hat, gewinnen auch die Vorlesungen L.s besonderen Wert für die Auffassung und Gestaltung der luther. Liturgie. Folgende Momente seien hier herausgestellt. Grundsätzl. betont L. im ganzen Brief immer wieder mit einer ganz absoluten Exklusivität, daß Christi Kreuzesopfer das einzige Opfer des N. T., der einzige Quell der Erlösung sei, und daß der Zugang zu dieser Erlösung der Glaube an dieses eine für uns dargebrachte Opfer Christi sei. Von diesem Fundament stellt L. im Scholion zu Hebr. 10, 1 f. die Frage: „Wieso hat heute unser Opfer noch nicht aufgehört...? Denn täglich wird Christus für uns geopfert.“ Seine Antwort gibt er im Anschluß an ein Chrysostomus-Zitat (Hebr. hom. 17, 3), das bei Hirsch und Rückert ausführl. mitgeteilt wird und so lautet: *Offerimus quidem, sed ad recordationem facientes mortis eius, et una est haec hostia... Quomodo una et non multae? et quia semel oblata est illa... Id ipsum (sacrificium) semper offerimus nec nunc quidem alium agnum, crastina alium, sed semper id ipsum* [s. den Urtext Jb. 6 S. 151 f., dazu Jb. 8 S. 217 f.]. L. erklärt das so: *Christus oblatus est non nisi semel... Quod autem a nobis offertur cotidie, non tam oblatio, quam memoria est oblationis illius, sicut dixit: hoc facite in mei commemorationem. Non enim toties patitur, quoties memoratur passus*. Das Opfer sieht er dann im wesentlichen darin, daß die Kirche als Leib Christi ein geistliches Opfer von Tag zu Tag darbringt, indem sie ohne Unterlaß durch das Ertöten der bösen Lüste und im Hinübergang aus dieser Welt zur künftigen Herrlichkeit mit Christus stirbt. Damit ist das kultische Opfer aufgegeben, das Opfer vollzieht sich lediglich in der inneren geistigen moralischen Sphäre. So auch im Scholion zu 7, 12: „Die Gaben und Opfer des neuen Gesetzes sind nicht mehr Widder und Kälber, sondern vielmehr die Herzen oder Seelen der Gläubigen und Sünder“, und in der Glosse zu 12, 9: „der wahrhaftigste Gottesdienst ist der, daß wir uns selber und dem eigenen Gewinn entsagen“. Diese Ausführungen L.s werden in der Ausgabe von Hirsch-Rückert (S. 242 ff.) der Erklärung von Nikolaus von Lyra, Faber Stapulensis und Biel gegen-

übergestellt; ihnen allen ist mit L. gemeinsam die scharfe Betonung der Einmaligkeit und Einzigkeit des ntl. Opfers. N. v. L. erklärt ausdrücklich, daß die Messe *non est sacrificii reiteratio, sed unius sacrificii in cruce oblati commemoratio; propter hoc dicitur* (Luc. 12, 19): *Hoc facite in meam commemorationem, quia idem offertur, quod ipse obtulit*. Ähnlich Faber Stapulensis: *Quod autem sacerdotes novus ritus faciunt, non est iterata oblatio sed illius eiusdem memoria et imitatio*. Ausdrücklicher als diese beiden betont Gabriel Biel den Opfercharakter der Messe: *Eucharistiae consecratio et sumptio sacrificium dicitur et oblatio. Tum quia illius sacrificii veri et immolationis sanctae factae in cruce repraesentativa est et memoriale. Tum quia similium effectuum operativa et principium causale*. Es muß zugegeben werden, daß eine Begründung der Identität von Meßopfer und Kreuzesopfer in diesen Texten nicht gegeben wird, aber die Identität wird ausgesprochen, und somit entfällt eigentlich der Grund, die Messe als ein Werk für sich und deshalb als eine Beeinträchtigung des Kreuzesopfers zu betrachten. L.s Auffassung ist nicht frei von Widersprüchen. Er betont „täglich wird Christus für uns geopfert“, in Wirklichkeit läßt er aber doch kein eigentliches Opfer mehr gelten. Den tiefsten Sinn des Mysteriums im Sinne der Gegenwärtigsetzung einer sich stets gleichbleibenden einmaligen Heilstat hat er nicht mehr verstanden. Ob die angeführten Autoren ihn ganz verstanden haben, mag dahingestellt sein. L. jedenfalls hat aus seinem Nicht-mehr-verstehen die einzig mögliche Konsequenz gezogen, das Opfer abzulehnen, ja es mit einem geradezu dämonischen Haß bis in seine letzten Lebensjahre zu verfolgen. Das wird allein daraus verständlich, daß er in der Messe ein *opus hominis* sah, das dem *opus Christi* Konkurrenz machen wollte. Gerade hier wird aber deutlich, wie wichtig für die kath. Darstellung der Messe das Verständnis des Mysteriums ist, bei dem beides: die Absolutheit und Exklusivität des Kreuzesopfers und der wahre Opfercharakter der Messe gewahrt wird. Bei der Beurteilung der Sakramente ist zunächst festzustellen, daß L. den atl. Sakramenten im Anschluß an Petrus Lombardus unter keinen Umständen irgendeine Gnadenwirkung zuerkennt. Für die ntl. Sakramente sind 3 Stellen von prinzipieller Bedeutung: im N. T. rechtfertigt nicht das Sakr., sondern die *fides sacramenti* (Schol. zu 9, 9). In einem Corollarium zum Schol. zu 7, 12 ff. wird von der Auffassung, daß die Sakr. des Neuen Bundes allen, die keinen *obex* entgegensetzen, die Gnade verleihen, gesagt, daß man dieses Wort entweder nicht richtig versteht, oder daß man es in großem Irrtum sagt, da die Sakr. der Gnaden niemandem helfen, vielmehr jedem schaden, der nicht in völligem Glauben hinzutritt. Der Glaube ist schon die rechtfertigende Gnade: Schol. zu 5, 1: „Daher kommt es, daß niemand die Gnade deshalb erlangt, weil er die Absolution oder die Taufe oder die Kommunion oder die Ölung empfängt, sondern deshalb, weil er glaubt, so durch Absolution, Taufe, Kommunion, Ölung die Gnade zu erlangen. Denn wahr ist das allbekannte und anerkannte Wort: nicht das Sakr., sondern der Glaube an das Sakr. rechtfertigt, und das Wort des sel. Augustin: 'Es (das Sakr.) rechtfertigt nicht, weil es geschieht, sondern weil es geglaubt wird.' Daraus folgt: ein ganz verderblicher Irrtum ist es, wenn man sagt, die Sakr. des neuen Gesetzes wären derart wirksame Gnadenmittel, daß sie gar keine Bereitschaft in dem Empfänger fordern, abgesehen davon, daß er keinen Obex setzen dürfe. Obex nennen sie ein *peccatum mortale in actu*. Das ist grundfalsch, vielmehr erfordert jegliches Sakr. ein ganz reines Herz, sonst wird man schuldig an den Sakr. und empfängt sein Gericht. Das Herz aber wird nicht anders rein denn durch den Glauben... Selbst heute wird kein Kind getauft, es sei denn, daß man an seiner Statt antwortet: ich glaube usw. Daher erlangt es nicht die Gnade, weil es getauft wird, sondern weil es glaubt. So ist es auch ein großer Irrtum, wenn jemand zum Sakr. des Altares gehe, daß er sich auf die Tatsache, er habe gebeichtet, er sei keiner Todsünde sich bewußt, er habe zuvor gebetet und sich bereitet, stütze wie auf ein Schilfrohr. Solche Leute essen und trinken sich alle das Gericht... aber wenn sie glauben und vertrauen, daß sie

eben dort die Gnade erlangen werden, so macht dieser Glaube allein sie rein und würdig...“ Man wird sich hüten müssen, diese Sätze ohne weiteres als eine Leugnung der Substanz der kath. Sakramentenlehre aufzufassen; sie lassen sich noch in kath. Sinne verstehen, als eine berechnete, eifervolle Polemik gegen die einseitige Herausstellung des *opus operatum* in der Praxis. Ficker verweist in einer Anm. II 59 in diesem Zusammenhg. auf die Lesungen im röm. Brevier Feria VI der Fronleichnamsoktav. Daß L. hier nicht gegen die Substanz des Sakr. angeht, wird noch wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, daß er sogar das Blut Christi unwirksam werden läßt für den, der nicht glaubt, daß es für ihn vergossen sei (Schol. zu 9, 14). Andererseits zeigt sich aber auch gerade bei den Bemerkungen L.s über einzelne Sakr., daß er ihren letzten Sinn nicht erfaßt hat, indem er nicht sieht, daß sie Werke Christi sind. Ficker formuliert das von seinem Standpunkt aus (I, XLVII) so: „Im Grunde ist die Auflösung der ma. Sakr.-Lehre schon vollzogen. Die Grundgedanken des Briefes, die als Mittelpunkt des gottesdienstl. sakr. Handelns in tägl. Wirklichkeit sein (L.s) innerstes Leben bewegten und die in ihrer erhabenen Sprache ihn ganz erfüllten, sind ihm jetzt zu einheitlicher, innerlicher, geistiger, persönlicher Wirklichkeit geworden. Gewiß lag auch in der Kirche, in ihren feierlichen Zeugnissen vor ihm, was ihm entscheidend wurde: Augustin redet nicht nur in seinen Schriften, er bestimmt auch Meßbuch und Brevier, und der Lombarde, der auch seinerseits die mächtige Wirkung des Afrikaners zum Ausdruck bringt, hat schon hier Fragen gestellt, die zur Antwort riefen... Bei aller noch ihn (L.) bestimmenden sakr. Grundbetrachtung der Unentbehrlichkeit des Sakramentalen und seiner Gebundenheit an Kirche und priesterliches Amt (hat er) die innerste Verbundenheit mit der neu gewonnenen Erkenntnis der Brennpunkte des Hebr.-Briefes. Auch das Sakr. (ist) der Ausdruck der Wirklichkeit Gottes, aber auch das Sakr. (ist) der Ausdruck der persönl. inneren Wirklichkeit von Gottes Gnade im Menschen, des Glaubens, auch das Sakr. (ist) der Ausdruck des unmittelbaren geistig innerlichen Verhältnisses von Gott und Mensch. Eben darum (ist) jetzt auch die *fides* in ihrem vollsten, unwandelbaren Ausdrucke der persönl. Gewißheit.“ (Leider ist dieses Thema in E. Vogelsang, *Die Bedeutung der neu veröffentl. Hebr.-Briefvorlesungen L.s von 1517—18* [Sammlg. gemeinverst. Vortr. und Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Rel.-Gesch. 143; Tübingen 1930] nur sehr flüchtig erwähnt.) In der von Ficker gewiesenen Richtung deutet L. Röm. 6, 3: „Alle, die getauft sind, sind in Christi Tod getauft“ in dem Sinne, daß sie „den Tod alsbald auf sich zu nehmen und dem Bilde Christi je eher je lieber zu folgen“ bereit sind. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie wird indessen durchaus festgehalten (Schol. zu 9, 2): „Denn wahrlich, weder Trost noch Sieg gewinnen wir in jeglicher Anfechtung, es sei denn, daß wir zum Sakramente gehen und zum Tisch, bereitet im Angesichte unserer Bedränger... Christus kehrt uns nicht den Rücken und verläßt uns nicht, er wendet uns sein Antlitz vielmehr zu, wenn er im Sakramente täglich zu uns kommt.“ Allerdings macht er im Schol. zu 5, 1 in Verbindung mit einem Hinweis auf die Eucharistie-Schändungen von seiten der Juden die Bemerkung, daß die Bischöfe und Priester, die gegen Christen als die *res eiusdem sacramenti* mit Drohungen und Waffengewalt vorgehen, das schlimmere Verbrechen begehen (Anspielung auf Kriegszüge Julius' II.). Auch die Buße wird als solche nicht abgelehnt. Allerdings wird gesagt, daß, wenn der Apostel von *Poenitentia* spreche, damit nicht das Bußsakr. gemeint sei (Glosse zu 12, 17). Beim Priestertum wird der Gedanke, daß die Priester für das Volk da seien, stark in den Vordergrund gestellt. Aber auch hier nicht so sehr der eigentlich kultische Gedanke, obwohl er in Stellen wie „des Priestertums Amt und Natur ist, Sünde zu heben und zu tragen... Also diesem Hohenpriester müssen alle Priester sich nachbilden und wissen, daß sie nicht für sich selbst, sondern für andere Priester sind, die Sünden und Unwissenheiten der anderen zu tragen“ noch durchzuschimmern scheint. Dann aber heißt es in dem gleichen Schol. zu 5, 1: „Vor den anderen Christen werden

sie (die Priester) ja nicht so sehr an ihren Händen dazu gesalbt, daß sie würdig seien, das Sakrament des Leibes Christi zu berühren, als vielmehr dazu, daß sie mit der Sache eben dieses Sakramentes, d. h. mit dem Volke Christi behutsam umgehen.“ — Den Zeremonien steht L. an sich nicht unfreundlich gegenüber: „Tonsuren, Meßgewänder und anderes Gepränge von Zeremonien sind wohl nütz, wenn du das Gesetz hältst, d. h. das Halten der Gesetze der Kirche ist nütz, wenn du Gottes Gesetz dadurch übst, mehr zur Erfüllung bringst und weniger sündigst. So du aber allein an ihnen hangen bleibst . . ., ist das Halten des Gesetzes zur Übertretung des Gesetzes worden“ (Schol. zu 10, 1 f.). Gegen dieses Am-Äußeren-Hängenbleiben polemisiert L. wiederholt stark (Glosse zu 13, 13 und Schol. zu 11, 4). — Seine Vorlesungen sind häufig durchsetzt mit Zitaten aus Missale und Brevier. Es bleibt das besondere Verdienst der Ausg. F.s, auf diesen Punkt grundsätzl. und im einzelnen bes. hingewiesen zu haben. Schon im Vorwort betont F., daß er es „für überaus wichtig halte, die Frage, was L. für sein Werden und Wirken aus den gottesdienstl. Urkunden gewonnen hat, zu klären“ (I, XI), und auf S. XXXV der Einltg. weist er nochmals darauf hin, „daß gerade in dieser Vorlesung die Schriftzitate ungewöhnl. reich sind und daß sie zu einem großen Teil dem täglichen gottesdienstl. Amte des Ordensmannes entstammen. Brevier und Missale sind dank der Bedeutung, welche die gottesdienstlichste Schrift des N.T. für Gedanken und Ausdruck des Gottesdienstes und der Frömmigkeit des MA gehabt hat, in besonderem Maße für die Erklärung des Hebr.-Briefes L. gegenwärtig gewesen. Wiederholt weist er auf das Singen der zitierten Psalmen und Hymnenworte hin“. F. erwähnt an etwa 26 Stellen Beziehungen zu lit. Büchern aus den verschiedensten Festzeiten. Bei einigen scheint die Beziehung aber doch zu allgemein und daher fraglich. Neben dem röm. Brevier und Missale kommt das Augustiner-Missale, das von Brandenburg und Meißen und das Meißner Brevier in Frage. Wenn F. darauf hinweist (I, XXXVII), daß wenige Jahre vor L.s Hebr.-Briefvorlesung die Werke des Chrysostomus von den Wittenberger Professoren als Gegenwirkung gegen die scholastische Literatur begrüßt worden sind, so erscheint mir das nach einer doppelten Richtung hin für die lit. Forschung fruchtbar, zunächst insofern, als wirklich einmal festzustellen wäre, wie weit der Text der lit. Bücher von scholast. Formulierungen und Gedanken im Gegensatz zur patrist. und altheistl. Literatur beeinflusst worden ist, dann insofern, als zu zeigen wäre, wie das Zurückgehen auf die quellenmäßige Frömmigk. in der Lit. der Kirche einen überaus wertvollen Boden für die Verständigung der christlichen Konfessionen schaffen könnte. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß L. auf Grund der in seiner Zeit üblichen anthropozentrischen Deutung von Opfer, Sakr. und Zeremonien in ihnen eine Gefährdung der absoluten Gültigkeit und Wirksamkeit des Opfertodes Christi sieht und sie deshalb mit Skepsis betrachtet, ja sogar leidenschaftlich bekämpft. Die Einsicht in den wahren Sinn der kirchl. Lit. hat er nicht gewonnen, das macht seine ablehnende Haltung gegen das Liturgische verständlich, und von dieser Tatsache aus wird auch der Streit um L.s lit. Neuordnungen und Auffassungen zu entscheiden sein.

Die Ausg. von Hirsch-Rückert legt Photogr. der vatican. Hs. zugrunde, ohne die Dessauer Hs. zu berücksichtigen. In übersichtlicher Form werden im 1. Teil die Interlinear- und Randglossen, im 2. Teil die Scholien gebracht, im Anhang eine besonders verdienstvolle Übersicht über Anführung von Hebr.-stellen bei L. 1515—1520, „in die alle Stellen aufgenommen sind, welche in die Zeit vom Abschluß der 1. Psalmvorlesung an bis zum Abschluß der babyl. Gefangenschaft fallen“. Es folgen Register der Bibelstellen, Verz. der Schriftstellen. Die Anm. gewinnen dadurch an Wert, daß sie bei fast allen wichtigen Stellen die Auffassung L.s der alten (Chrysostomus, Augustinus) und der ma. Theologen (Glossa ordinaria, Faber Stapulensis, Nikolaus von Lyra, Gabriel Biel) gegenüberstellen und Hinweise auf die reform. Entwicklung L.s geben, für die gerade in den Hebr.-vorlesungen entscheidende Punkte liegen. Indessen verweisen die diesbezügl. Anm.

fast gar nicht auf die Entwicklung, die die Sakramentstheologie Ls in den späteren Abendmahlsschriften genommen hat. Vgl. das zu Sommerlath Gesagte (Nr. 482). Was die in den Anm. hergestellte Beziehung Ls zu Augustin anlangt, so erscheint es mir allerdings methodisch nicht richtig, Äußerungen Augustins wie die *de civitate Dei* schlechthin als Opferauffassung Augustins anzusehen und sie mit der Ls zu identifizieren, wonach das Opfer der Kirche geistlich ist und in dem Ertöten der bösen Lust besteht (243 Anm. zu 8 ff.). Das gleiche gilt vom Sakr.-Begriff Augustins. Der Opfer- und Sakr.-Begriff gerade der alten Theologen ist so wenig abgezikelt und hat daher einen so reichen Inhalt, enthält das innerlich Persönliche gerade so wie das jener Zeit sehr geläufige, ebenso wesentliche äußere Kulische, daß man aus einer bestimmten polemischen Haltung heraus, die L. zweifellos gegen die Veräußerlichung des Kultes mit Recht hatte, sich nicht einseitig auf ein Element festlegen darf. Hier wird die *αἰρεσις* Ls deutlich; ihr scheinen auch seine Hrsrg. zu verfallen. — Die Ausgabe von Ficker hat 2 Teile: I. die Glossen. II. die Scholien. Zugrundegelegt ist die vatik. Hs., die aber verglichen ist mit der student. Nachschrift eines Teils der Vorlesungen in der Anhalt. Staatsbibl. in Dessau und einer Auslegung des Hebr. von Amsdorf in der Zwickauer Ratsschulbibl. Dem Register (Bibelstellen, außerbibl. Stellen) ist dankenswerterweise ein Sachregister beigelegt worden. Sehr willkommen ist auch die fotogr. Wiedergabe einer Seite der vatik. Hs. Die Anm. beschränken sich im wesentl. auf liter. Nachweise unter Vermeidung theol. Exkurse. Ohne zu der peinlichen persönlichen Differenz zwischen F. einerseits und Hirsch-Rückert andererseits, über die im Vorwort (XII ff.) ausführlich berichtet wird, Stellung zu nehmen, glaube ich sagen zu dürfen, daß beide Editionen ihre Sonderwerte und daher auch ihre Berechtigung haben. Daß der liturg. Interessierte bei F. quellenmäßig mehr Material findet, haben die obigen Ausführungen bereits gezeigt. — Die Übersetzung von Vogel-sang legt die Edition von Hirsch-Rückert zugrunde, hat aber aus der inzwischen publizierten Arbeit Fickers auch die Dessauer Hs. mitberücksichtigt. V. bringt die Scholien vollständig und eine gute Auswahl der Glossen. Die Übers. ist gut und sehr zuverlässig. Die Anm. verweisen auf Hirsch-Rückert und Ficker, bringen aber gelegentl. auch eigene Konjekturen und sachl. Hinweise. Der Hinweis auf den *actus elicited* (22 Anm. 1) ist in dem Zusammenhg. der Stelle leicht mißverständlich als Gegensatz zu einem von Gott hervorgerufenen Akt zu fassen; in Wirklichkeit ist der Gegensatz *actus imperatus*; aber beide bedeuten nur das psychologische Entstehen des menschl. Aktes. Auch in der kath. Moral wird für den *actus elicited* die Gnade Gottes vorausgesetzt. — Die Übers. von Helbig fußt auf der Edition von Ficker, enthält die Scholien ganz und eine kleine Auswahl der Glossen. Auch für die Kap. 12 und 13, für die keine Scholien in der Hs. sich finden, für die aber ausführliche Glossen vorhanden sind, werden nur ganz kurze Auszüge der Glossen gebracht. Die Übers. ist reich an Fehlern, die teils auf Sprach-teils auf Sachunkenntnis beruhen und gelegentlich vollendeten Widerspruch in einem Satz bringen. Zudem ist sie oft reformatorischer, als L. es in der Zeit der Vorlesungen nach dem lat. Text war. Da die Anm. ebenfalls nichts wesentl. bieten, hat die Übers. Helbigs neben der Vogelsangs kaum Bedeutung. [477/81]

E. Sommerlath, *Der Sinn des Abendmahls. Nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527—29* (Leipzig 1930). Als Hauptquellen für seine Darstellung benutzt S. dem Untertitel entsprechend Ls Schriften *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528) und die eng mit dieser zusammenhängende Schrift *Daß diese Wort Christi* (Das ist mein Leib etc.) *noch feststehen wider die Schwarmgeister* (1527), weiterhin die Äußerungen über das Abendmahl im Großen und Kleinen Katechismus und in den vorausgegangenen Katech.-Predigten von 1528. Dem Einwand, daß L. durch die Polemik gegen Zwingly hinsichtlich der Realpräsenz Christi im Abendmahl in dieser Zeit etwas von seinem genuin reformat. Standpunkt der Betonung des Wortes und des Geistlichen gegenüber dem Sachlichen zurück-

drängt und in alte kath. Anschauungen verfallen sei, begegnet S. dadurch, daß er sehr eingehend nachweist, wie die in diesen Schriften vertretenen sakram. Auffassungen L.s durchaus im Einklang mit seiner Gesamttheologie stehen. So weist er in den einzelnen Kap. die Beziehungen zur allg. Gottesanschauung, zur Person Christi, zur Person des Hl. Geistes nach und behandelt in einem letzten Kap. das Verhältnis von Wort und Sakrament bei L. Um es gleich vorweg zu sagen: nach der Darstellung S.s steht L. in allen entscheidenden Hauptpunkten auf dem Standpunkt der offiziellen kath. Kirchenlehre, was S. selbst allerdings kaum zum Bewußtsein zu kommen scheint. Folgende Einzelheiten seien vermerkt. Es ist auffallend, wie L. in dieser Zeit die Objektivität des Sakr. gegenüber dem Glauben und einer nur psychologisierenden Auffassung betont. Das Sakr. beruht in seiner inneren Wirklichkeit für ihn auf dem Einsetzungs-(Stiftungs-)Wort Christi. Das Abendmahl ist Sakr. auf Grund der Wirkung Christi, nicht auf Grund seelischer Vorbedingungen. Auch der Ungläubige und Unwürdige empfängt Leib und Blut Christi. Das von Christus Verheißene (Leib und Blut) ist gegenwärtig, auch wenn der Glaube fehlt. Christus handelt im Sakr. völlig unabhängig von dem, was die Genießenden an subjektiver Würdigkeit mitbringen. Gerade diese Objektivität des Sakr., daß auch Unwürdige es verwalteten und Leib und Blut des Herrn, wenn auch ohne Segen, empfangen, ist für die Gegner L.s (Zwingli) ein Hauptlärgernis. So wird es begreiflich, daß S. feststellen kann, daß in einem bestimmten Sinne die Formel *ex opere operato* das Abendmahlverständnis L.s trifft. L. selbst hat sich in der Schrift über *Die babylonische Gefangenschaft* mit dieser Formel auseinandergesetzt in dem Sinne, daß er zwar den persönl. Empfang der Gnade und des Segens von der persönl. Disposition des Empfängers (Glaube) abhängig macht, aber das Sakr. als solches in seinem inneren Wesen und Bestand nicht vom Glauben abhängig sein läßt. S. zitiert zustimmend aus R. H. Grützmacher, *Das evangelische Verständnis der Sakr.*: „Soll mit der Formel *ex opere operato* gesagt werden, daß die Sakr. selbständige, kraftgefüllte Zaubermaschinen sind, dann liegt in dem *ex opere operato* etwas durch und durch Uevangelisches. Wird aber damit indiziert, daß die Gnadenmittel allein auf Grund des göttlichen Willens wirken, weil er sie einmal zu seinen Werkzeugen erwählt hat und fort und fort mit seiner Kraft erfüllt, und daß ihre Wirkung von nichts anderem abhängt, dann liegt in der genannten These nur eine unausweichliche Konsequenz aus dem Bekenntnis zum allwirksamen Gott für das Gebiet der Gnadenlehre vor“ (19—21). Diese Texte zeigen, wie vorsichtig man Äußerungen L.s über die Notwendigkeit des Glaubens zum Sakr.-Empfang beurteilen muß. Anfangs kämpfte er gegen eine Überbetonung des *opus operatum* und legte stärksten Nachdruck auf die persönliche Mitwirkung des einzelnen, so stark, daß der Eindruck entstehen konnte, als ob das Wesen des Sakr. selbst verflüchtigt würde. (Vgl. auch das in der Besprechung der Vorlesungen über den Hebr. [Nr. 477/81] Gesagte.) Ein zweites Moment, das die Auffassungen L.s über das Abendmahl durchaus auf kath. kirchl. Boden stellt, ist die enge Beziehung, die er zwischen Inkarnation und Abendmahl herstellt. Hierbei betont er stark, daß alles, was zu unserer Erlösung geschehen ist, im Fleische geschehen mußte, und daß es daher kein geistliches Empfangen Christi gibt, wenn er nicht zuerst leiblich genommen wird (29). L.s Stellung zur Transsubstantiation ist zwar ablehnend. Er ist der Überzeugung, daß das Brot Brot bleibt und doch Christus real gegenwärtig wird, aber die Frage des „Wie“ der Gegenwärtigkeit Christi ist für ihn nicht die entscheidende. Ob jemand im Abendmahl den Wein verwandelt denkt, daran liegt ihm nicht viel, darüber will er keinen Streit haben, „es bleibe Wein da oder nicht, mir ist genüge, daß Christus Blut da sei, es gehe dem Wein wie Gott will“. Er verwirft also die Transsubstantiationslehre nicht unbedingt. Daraus zu schließen, daß der Leib Christi und das Brot ein äußeres Nebeneinander haben, wie es oft aufgefaßt wird, ist verfehlt. Leib und Brot bilden für ihn eine sakramentliche Einheit.

Merkwürdig sind L.s Ausführungen über den Dienst des im Sakr. gegenwärtigen Christus. Den hier naheliegenden Gedanken, daß Christus in der neuen Form seiner Gegenwärtigkeit das Erlösungswerk gegenwärtig macht, kennt L. nicht. Der Dienst Christi besteht darin, daß sich Christus von uns greifen und fassen läßt, daß wir nicht vergeblich nach ihm zu suchen brauchen, sondern wissen, wo er zu finden ist. Bemerkenswert ist auch das, was S. über die Beziehungen des im Abendmahl gegenwärtigen Christus zum kommenden Christus aussagt. Mit größter Entschiedenheit hat sich L., wie im Kapitel *Die Beziehungen auf den Hl. Geist* ausgeführt wird, gegen die Spiritualisierung der Sakr. gewandt. In diesem Punkte muß er sich die schärfsten Vorwürfe von seiten der Zwinglianer gefallen lassen. Der Empfang der Gnade bleibt für ihn an leibliche Dinge, an das Wort, an das Wasser, an Christi Leib geknüpft. Auch hier wird wieder die Objektivität des Wirkens Christi im Abendmahl stark betont. Um so mehr muß man sich wundern, daß S. in dem Kapitel über die Verwerfung des Magischen auch das Opfer als Magie zu betrachten scheint: „Es handelt sich im Abendmahl nicht um eine Beeinflussung Gottes, es ist kein Opfer, kein Sühnewerk, keine Leistung des Menschen, sondern vielmehr Wirkung und Gabe Gottes an uns.“ Das ist auch kath. Auffassung. Auch das eucharist. Opfer ist primär Gabe Gottes an uns, die wir ihm in Vereinigung mit Christus darbringen. Wenn S. meint, daß L. in den vorerwähnten Punkten zwischen Papst und Zwingli stünde, so erscheint das nicht richtig, vielmehr muß man sagen, daß L. in allen diesen Punkten auf seiten der offiziellen kirchl. Lehre steht, um so mehr, als S. selbst einmal im Anschluß an H. Preuß, *L.s Frömmigkeit* betont, daß L. in seiner Abendmahlslehre den in der ma. Volksfrömmigkeit trotz aller Verzerrung berechtigten Wunsch nach konkreter Vergegenwärtigung aufnahm und in der greifbaren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in bibl. Weise befriedigte. Das gilt auch für die Wirkungen, die L. vom Empfang des Abendmahls auf den menschlichen Leib aussagt. Ganz in kath. Sinne betont S., daß es sich nicht um eine Willenseinigung oder um Gesinnungsverbundenheit handelt, sondern um eine Seinsgemeinschaft, um eine wesenhafte Einheit zwischen Christus und dem ihn Empfangenden. Auch die Gemeinschaft, die durch das Corpus Christi unter den Gläubigen bewirkt wird, ist nicht nur eine Gemeinschaft des Helfens und des Dienens, sondern eine innere seinsmäßige Einheit durch und in Christus. Den scheinbaren Widerspruch, der in der verschiedenen Betonung von Wort und Sakr. zwischen dem L. von 1518 und dem von 1528 besteht, löst S. dahin auf, daß in dem jungen L. beides nebeneinander gestanden habe, die Betonung des Wortes und des Sakr., daß aber das Unausgeglichene sich in den Abendmahlsschriften von 1528 dahin geklärt habe, daß das Sakr. das Wort ist. „Das Abendmahl ist Inkarnation des Wortes und damit der Logos selbst.“ Daher ist es auch wirksames Zeichen. Ja L. geht in der Betonung des Wirksamen so weit, daß er die Gnadenwirkung des Sakr. auch bei solchen eintreten läßt, die einen Riegel in hartnäckigster Weise vorschoben, wenn nur ein fürbittender Glaube vorhanden ist. Gerade diese Stelle zeigt, wie objektiv L. das Sakr. sah. Wenn nach L. das Brot, der Leib und das Wort ein sakramentlich Wesen bilden („die Wort sind das erste, denn ohne die Wort wäre der Becher und das Brot nichts, weiter, ohne Brot und Becher wäre der Leib und das Blut Christi nicht da . . .“, so fassen die Wort erstlich das Brot und den Becher zum Sakrament, Brot und Becher fassen den Leib und Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das Neu Testament“) —, so ist das alles nur eine ausführlichere Wiedergabe des kirchlich gültigen Sakramentsbegriffes, daß zum Sakr. das äußere Zeichen, die innere Gnade und die Einsetzung durch Jesus Christus gehört. Aus der Identifizierung von Wort und Sakr. versteht man, daß L. den schönen Satz prägen konnte: „... daß alle Predigt im Grunde nichts anderes ist als Auslegung der Messe“ (110). Den einzigen Unterschied zwischen den Abendmahlsschriften L.s und denen aus dem Anfang der Reformation findet S. hin-

sichtlich der atl. Sakramente. Während L. sie im Anfang seiner Tätigkeit mit den ntl. gleichsetzte, betont er später deutlich den Unterschied. Diese kurzen Angaben lassen genügend erkennen, wie wertvoll und wichtig das Buch S.s für die Beurteilung der liturg. Haltung L.s ist. Gerade die quellenmäßige Beschränkung auf die Abendmahlsschriften von 1527—29 und ihre Gegenüberstellung zu den früheren Schriften L.s wirkt außerordentlich klärend. Wenn auch S. hier im wesentlichen nur vom Abendmahl handelt, so finden sich doch auch wertvolle Hinweise auf L.s Auffassung über die Taufe und die Buße: die Heilsnotwendigkeit der Taufe wird eindeutig festgestellt (117), ebenso, daß es sich bei der Taufe nicht um ein irdichtetes Sinnbild oder eine Allegorie handelt, sondern um ein reales Geschehen (113). Ähnlich wird schon 1519 von der Buße gesagt, daß das Absolutionswort gültig ist unabhängig vom Glauben des Empfängers. — Die hier vorgetragenen Gedanken hat S. in einer zweiten Schrift *Sakrament und Gegenwart, Gedanken zu Luthers Katechismussätzen über Taufe und Abendmahl* (Leipzig 1930) mit bes. Berücksichtigung der gegenwärtigen Zeitströmungen und mit ausführlichen Hinweisen auf die Taufe erneut dargelegt. Auch dieses Buch gibt im wesentlichen kath. Gedanken. Die von Schleiermacher begründete theolog. Haltung des 19. Jh. wird als innerer Abfall von dem der Kirche eingestifteten Sakrament bezeichnet. Gegenüber dem Subjektivismus, dem Psychologismus, dem Idealismus und dem bloßen Ethizismus und der falsch verstandenen Innerlichkeit werden die Werte des Sakr. herausgestellt. Bemerkenswert ist auch, wie S. ganz richtig hervorhebt, daß das Sakr. dem alles nivellierenden Massegeist, man möchte fast sagen: zu aristokratisch ist, insofern es den großen Schnitt macht zwischen Getauften und Nichtgetauften und die adelt, die es empfangen. Zu bedauern ist, daß S. die Zitate aus L.s Schriften immer nur nach der Seitenzahl der Weimarer Ausgabe gibt, ohne den Titel der einzelnen Schrift anzuführen. Für den, der sich mit der Haltung L.s in Fragen der Liturgie und des Sakramentalen auseinandersetzen will, sind diese Schriften S.s unentbehrlich. [482/3]

P. Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken* I. Luther (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protest. hg. von P. Althaus, K. Barth und K. Heim. 1. Reihe Band I; München 1929). Das Werk ist der 1. Teil einer Darstellung der Entwicklung der Gemeindeidee im lutherischen Kirchengedanken und behandelt auf Grund der Ansichten L.s von 1515—1525 das von ihm gegebene Bild der Kirche als Gemeinde. Im Rahmen dieses Themas wird auch Stellung genommen zum kirchl. Amt, zum Priestertum, zum Abendmahl, zur Beicht. Alles findet seine Begründung und seine Zuordnung in der Gemeinschaft. So besteht das Priestertum, das für alle Gläubigen durch die Taufe begründet wird, nicht nur in dem unmittelbaren Verkehr des einzelnen Gläubigen mit Gott ohne menschlichen Mittler, sondern es enthält auch die Vollmacht jedes einzelnen, „für die Brüder vor Gott zu kommen“ (69). Von da aus wird auch die Übung der Beicht bei jedem christl. Bruder verständlich. Verständlich ist auch, daß in diesem Rahmen der Gemeinschaftsgedanke des Altarsakramentes im Anschluß an altchristl. und scholast. Texte von L. stark hervorgekehrt wird. Was die Behandlung der ganzen Frage, die für die Auffassung des Liturgischen von wesentlicher Bedeutung ist, anlangt, so kann festgestellt werden, daß das, was A. positiv als L.s Ansicht herausstellt, im wesentlichen auch in der kath. Auffassung sich findet. Die Polemik, die A. im einzelnen gegen kath. Konsequenzen (Kult der Heiligen, Verdienst, *thesaurus ecclesiae*) führt, beruht doch wohl vielfach auf Mißverständnissen, insofern A. in diesen Dingen das Wesentliche und Primäre der *Communio sanctorum* im kath. Verstande sieht, während sie in Wirklichkeit doch nur Konsequenzen aus dem an und für sich gleichen Prinzip sind. Darin hat freilich A. zweifellos recht, daß zur Zeit L.s und auch heute noch diese Dinge oft in ungebührlicher Weise in den Vordergrund geschoben wurden und werden, und daß dadurch der Eindruck des religiösen Egoismus leicht entstehen kann. — Für die weiteren Arbeiten

wäre zu wünschen, daß die Zitate aus L.s Schriften nicht nur nach der Weimarer Ausgabe in Bd. und Seitenzahl gegeben werden, sondern auch die Titel der einzelnen Schriften angeführt werden. Weiterhin wäre ein Sachverzeichnis sehr zweckmäßig. [484]

J. Birkner, Augustinus Marius (Reformationsgesch. Stud. u. Texte hg. von A. Ehrhard 54; Münster 1930). M. war nacheinander Weihbischof von Freising, Basel und Würzburg. Der Höhepunkt seines Lebens liegt in Basel (1526—29), wo er, wie in Würzburg und Freising, auch das Amt des Dompredigers versah. In Basel stand er als Hauptvertreter der alten Kirche Oekolampadius gegenüber. Von großem Interesse ist der Streit um das Meßopfer. Auf Ersuchen des Rates mußten beide ihre Auffassung des Meßopfers in schriftl. Darlegung dem Rate zustellen. Oek. ließ seine Arbeit sofort (Nov. 1527) drucken und gab unmittelbar danach ohne Wissen des Marius seine und dessen Schrift in einem Bande heraus: *Ob die Mess ein opffer sey. Beyder partheyen Predicanten zu Basel antwort* (Basel 1527; Exempl. Univ.-Bibl. Basel). M., der darüber sehr empört war, brachte seine Arbeit erst im Jan. 1528 heraus: *Eynggelegte schrifft auff anmutung eynes Christenlichen Rats der loblichen statt Basel, das opffer der Meß belangent* (Exempl. Staatsbibl. München, Univ.-Bibl. München, Univ.-Bibl. Basel). Die Kontroverse ist sehr interessant. Oek. polemisiert zunächst gegen die äußeren Zeremonien als nicht schriftgemäße menschliche Einrichtungen, muß aber selbst schon bestimmte Einschränkungen machen insofern, als auch die Neuerer das Nachtmahl nicht in allen Äußerlichkeiten so feierten wie der Herr (nicht am Abend, nicht sitzend usw.). Wesentlich ist die Frage nach dem Opfercharakter der Messe. Die ganze Problematik der Zeit wird hier sichtbar. Oek. geht ganz richtig davon aus, daß es nur ein Opfer im Christentum gibt, daß die Väter „zwar die Messe ein Opfer genannt hätten, aber sie meinten dabei, daß sie das Gedächtnis des Opfers Christi sei“. Ein neues Opfer würde dem Opfer Christi Abtrag tun; wer es feierte, mache sich einer luziferischen Hoffahrt schuldig. Das eine vollkommene Opfer Christi könne nicht erneuert werden. In der Einsetzung des Abendmahles ließe sich kein Moment eines Opfers entdecken. B. betont mit Recht, daß die Schrift Oek.s wohl durchdacht und sorgfältig ausgearbeitet sei; mit Recht hebt er auch den Kernpunkt der ganzen Kontroverse hervor: der Nachweis, warum die Feier des von Christus eingesetzten Mahles ein Opfer sei. M. verweist in seiner Antwort auf ein größeres von ihm geschriebenes Werk, das vielleicht mit der dem Abte Blarer von Weingarten gewidmeten, aber verlorengegangenen Schrift *De sacratissimo missae sacrificio assertio catholica* identisch ist (107). Er will nachweisen, daß die Messe 1. selig und heilig, 2. ein Opfer, 3. des Sohnes Gottes, 4. für Lebendige und Tote ist. Heilig ist ihm die Messe, „weil in ihr der Heiligste aller Heiligen, Christus, gehandelt werde“. Sie sei kein menschliches, sondern ein göttliches Werk. Interessant ist, wie er die Frage des neuen Opfers behandelt. Zunächst stellt er fest, „daß sie (die Messe) eine Erneuerung in der Weise des Gedächtnisses des Sterbens unseres Herrn Jesu Christi und Aufopferung seines übergebenen Leibes und vergossenen Blutes“ ist. Aber die Messe sei nicht „eine neue Kreuzigung“, wie manche Prediger sagen, „sondern die Gegenwärtigsetzung des Leibes und Blutes des Herrn“. Obwohl er einerseits ausdrücklich betont, daß Christus nicht neuerdings blutigerweise geopfert werde, hält er doch daran fest, daß die Messe das neue Opfer sei, dessen der gefallene Mensch bedürfe, daß Christus dem himmlischen Vater neuerlich aufgeopfert wird. Folgender Text ist vielleicht noch deutlicher: „Die weil und es aber leiblichen / allein leidenlicher gestalt ein mal geschehen ist / und nit mer geschehen wirt / so ist es doch der maszen von got gestelt und verordnet / dasz sein ewige wirckung und krafft bleibt ewiglich / dasz es also täglich widerumb / durch newe representation und gedächliche darstellung / solchs leidens / mit sampt gänzlicher und gegenwärtiger handlung und wandlung seines heiligen leibs und bluts / wirt ernewert in darreichung seiner ewig-

bleibenden fruchten / deren wir allein teilhaftig werden durch den glauben / und empfangung der heiligen sacrament“ (S. 60). Man wird verstehen, daß diese Unklarheit die klar formulierte Frage des Oek. nicht beantwortet. Es erscheint von neuem, wie verhängnisvoll sich gerade in diesen Diskussionen der Verlust des Mysteriengedankens ausgewirkt hat. Ausführlich kommt Marius in seiner Schrift auch auf Taufe und Buße zu sprechen. „Den gefallenen Sünder nochmals taufen, heiße Christus nochmals kreuzigen“ mit Berufung auf Hebr. 6, 6. Oek. ließ auf die Schrift des M. eine Gegenschrift *Widerlegung* 1528 in Basel erscheinen, auf die M. mit seiner *Wyderauffhebung der warhaftigenn grunden* (Basel 1528; Exempl. Univ.-Bibl. München, Univ.-Bibl. Basel) antwortete, die beide wesentlich nicht viel Neues bieten. Oek. kommt auf die Frage des Abendmahls unter beiden Gestalten zu sprechen, ein Punkt, in dem M. sehr verständnisvoll ist: er hätte nichts dagegen, wenn die Kirche gestattete, beide Gestalten zu reichen. Oek. betont der Auffassung der Messe gegenüber, wie sie M. gegeben hatte, von neuem die alleinige Wirksamkeit des Kreuzesopfers für die Erlösung, die ein neues Opfer ausschließe, und weist nachdrücklich auf den Gemeinschaftscharakter der Abendmahlsfeier hin, von der M. nicht gesprochen habe. Der äußere Erfolg des Streites war der, daß der Rat zunächst ein Toleranzmandat erließ, nach dem jeder Geistliche Messe halten könne oder nicht, je nach seinem Ermessen, und niemand gezwungen werden solle, die Messe zu hören, nur solle ein Geistlicher, der von einer Pfründe lebe, wenn er die Messe aufgäbe, auch dieser Pfründe verlustig gehen. Eine Ausnahme wurde nur für 3 Kirchen gemacht, wo schon vor dem Mandat die Messe abgeschafft war. Überdies verlangte der Rat von den einzelnen Geistlichen eine Erklärung, ob sie Messe halten wollten oder nicht, um das Mandat durchführen zu können. Nach 2 Jahren sah sich der Rat indessen durch das stärkere Anwachsen der antikirchl. Strömung gezwungen zu verordnen, daß täglich nur mehr 3 Meßfeiern in Basel stattfinden sollten (5. I. 1529) bis zu einer endgültigen Disputation über die Messe. Diese wurde indessen durch die Revolution, die die Messe endgültig abschaffte, überflüssig. Auf Veranlassung des Rates war M. auch in den Wiedertäuferstreit verwickelt, insofern er auf die Thesen des Wiedertäufers Karl Brennwald (Karlin) 1527 dem Rat ein Exposé einzureichen hatte, das 1530 in Freiburg gedruckt wurde: *Eynggelegte schrifft so uff anmutung eines Ersamen Raths zu Basel wider Carlin N. widerteufer* (Exempl. Staatsbibl. München, Stadtbibl. Frankfurt a. M., Stadtbibl. Augsburg). Interessant ist hier, daß für das Kind auch schon der Glaube verlangt wird. M. löste die Frage so: von den Erwachsenen werde wirklicher Glaube gefordert, weil sie persönlich gesündigt hätten, bei den Kindern genüge fremder Glaube. — Von der sonstigen literarischen Tätigkeit des M. sind folgende Werke liturgiegesch. von Interesse: 1530 gab er in Freibg. i. Br. eine Kontroversschrift gegen Berengar von Tours heraus: *Guimundi Archiepiscopi Aversani de veritate Corporis et Sanguinis Christi in Eucharistia tres insignis eruditionis libri vetusti, sed iam primum propter ingrassantes passim Sacramentorum eversores in lucem editi* (Exempl. Staatsbibl. München). Außerdem ist ein Kursus seiner Fastenpredigten erhalten, in denen er über das Sakrament des Altars (bemerkenswerterweise nicht über das Leiden Christi) predigte: *Augustini Marii Sermones quadragesimales 1531* (Staatsbibl. Bamberg). Von Interesse sind auch die Predigtverpflichtungen, die er in Basel in dem Domprediger-Vertrag mit dem Kapitel eingehen mußte. Er mußte außer an allen Festtagen während der ganzen Fastenzeit bis Dienstag nach Ostern einschl., an den 3 Pfingstfeiertagen und während der ganzen Adventzeit und an bestimmten Sonntagen predigen. Gegebenenfalls konnte er einen Vertreter stellen, das war aber ausgeschlossen bei den Fasten- und Adventspredigten. Erwähnt sei, daß die Quatember häufig als Termine für Zahlungen usw. erscheinen. Außerdem sei auf eine anonyme Schrift, die wahrscheinl. den apostasierten Baseler Weihbischof Telamonius Limperger zum Verf. hatte, hingewiesen: *Was Miszbreuch im wychbischofflichem ampt sey* (Basel

1527, Univ.-Bibl. Basel). Hier wird gegen die verschiedenen Weihen (Kelch, Altar, Kirchhof, Kirchen, Glocken, Chrisam, Öle, Priester, Firmung) polemisiert, das sei alles „nit vonnöten, aber es dient in die küchen“. — Die Arbeit von B. legt den Wunsch nach einer zusammenfassenden Studie über die Meßkontroversen bzw. die lit. Kontroversen überhaupt im Anfang der Reformation nahe. [485]

F. Kobe, *Eine alte handschriftl. Agende mit der ältesten Kirchenordnung in badischen Landen* (Veröff. d. Ver. f. Kirchengesch. i. d. evang. Landesk. Badens. I. Lahr/Baden 1928). Erstmaliger Abdruck einer Kirchenordnung für die 1523 lutherisch gewordene Grafschaft Wertheim, wahrscheinl. aus den J. 1526—30. Die KO enthält folgende Stücke: Vermahnung an die Geistlichen, Gottesdienstordnung, Abendmahlsordnung, Trauung, Taufe, Nottaufe, Kollekten und andere Gebete. In den Bemerkungen zu den einzelnen Stücken sucht der Hg. die Beziehung zu anderen luther. KO aufzuweisen, insbes. die Beziehung zu den entsprechenden gottesdienstl. Entwürfen Luthers (deutsche Messe, Taufbüchlein usw.). Im einzelnen sei bemerkt, daß die Abendmahlsordnung nicht, wie der Hg. meint, wörtlich der Ordnung Luthers folgt, insofern, als auch die *Deutsche Messe Luthers* (1526) noch das Sanctus hat. Weiterhin ist auffällig, daß in der Wertheimer KO noch die von Luther vorgesehenen Texte für Introitus, Kyrie usw. fehlen. Die meisten Gebete, namentlich auch die Kollekten, sind Übers. aus dem röm. Meßbuch. Der Hg. hätte sich der Mühe nicht entziehen sollen, sie festzustellen, da sie zweifellos nicht „reformatorisches Gedankengut“ sind. Inhaltlich sei hervorgehoben, daß in einer lehrhaften Ansprache an die Umstehenden bei der Taufe bereits das Problem der Kindertaufe (Glauben des Kindes) berührt wird. Die Zeremonie der Bekleidung mit dem Taufhemd ist beibehalten. Der Abschnitt über die Nottaufe bringt nicht so sehr die Zeremonien der Nottaufe, als vielmehr deren nachträgl. Bestätigung durch den Pfarrer. — Am Ende der Trauung ein Segen mit dem in dieser Form ungewöhnlichen Zusatz: Ladet den Herrn Jesus auf eure Hochzeit. [486]

[A. Cohausz,] *Die Herforder Reformatoren und ihr Gottesdienst* (Kath. Pfarrführer 1928 für die Pfarrgemeinde Herford). 1532 verfaßte der Reformator Dreier eine „Ordinantie“ (Kirchenordnung) zur Durchführung des neuen Glaubens in Herford; sie wurde 1533 von Bugenhagen, also von Wittenberg aus, bestätigt. Darin wurde sehr vieles von dem kath. Ritus beibehalten, speziell auch ein Teil des Chorgebetes und die den Kanon einrahmenden Teile der Messe. Der deutsche Volksgesang scheint nicht mehr Raum einzunehmen als im kath. Gottesdienst der Zeit. Vieles Lateinische wurde beibehalten. O. C. [487]

H. Priebe, *Goethes theologische Bibliothek* (Christl. Welt 44 [1930] 969—974). Unter den wenigen liturg. Büchern, Agenden, Evangelien und Liederbüchern erscheint dem Verf. die *Mysteriosophie oder Über die Veredlung des protestantischen Gottesdienstes usw.* des G. C. Horst (Frankf. 1817) von besonderer Bedeutung. Horst, „Vorläufer der heutigen liturgischen Bewegung“, bittet Goethe um eine „veredelte protestantische Messe, eine Totenweihe im Geiste der Totenweihe im W. Meister oder auch um ein kirchliches Lied oder einige Ideen allenfalls über das Abendmahl“. Goethe ist diesem Wunsche nicht nachgekommen. [488]

II. Die Liturgie im religiösen Leben des 16.—18. Jahrhunderts.

L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. Bd. XIII 1. Abt. Gregor XV., Urban VIII. 1. Teil. 2. Abt. Urban VIII. 2. Teil (1621—1644) (Freiburg Br. 1928/29). Das Pontifikat Gregors XV. (1621—1623) bietet liturgiesch. wenig Bedeutsames. Der Papst, der persönlich großes Vertrauen auf die Macht der Fürbitte der Heiligen setzte, förderte die Verehrung der hl. Anna, Joachim, Josef und Bruno; Albertus Magnus und Petrus von Alcantara wurden selig gesprochen. Am 12. III. 1622 fand die gleichzeitige Kanonisation von

5 Heiligen (Ignatius von Loyola, Philippus Neri, Theresia von Jesus, Franz Xaver und Isidor) statt. Diese damals ungewöhnliche Tatsache erklärt sich aus finanziellen Rücksichten. Die dadurch ersparten Gelder wurden zwischen dem Kaiser und der kath. Liga geteilt (93—95; 180). Das Offizium des hl. Aloysius wird auf alle Jesuitenkirchen ausgedehnt. Besonderen Glanz erhielt die Feier des Fronleichnamfestes; an allen Tagen der Oktav fanden Prozessionen statt, am Sonntag 12, am Montag 7, am Oktavtag sogar 15. Für Frankreich wird 1621 die Feier des 40stündigen Gebetes angeordnet (96/97). In dem Abschnitt über die Papstwahlbulen vom 15. XI. 1621 und 12. III. 1622 Notizen über lit. Funktionen bei der Wahl (nebenbei: wie es möglich ist, „daß mehr als einer die $\frac{2}{3}$ -Mehrheit erreicht oder überschritten hat“ (91), hätte rechnerisch erläutert werden sollen). In den Berichten der von Gregor XV. gegründeten Propaganda kurze Mitteilungen über Gottesdienst in oriental. Ländern: der griech. Patriarch verwirft die Beicht (108). Im Heiratsvertrag Karl Stuarts und der Infantin Maria von Spanien Regelung des kath. Gottesdienstes in England (134). Nuntius Carafa kämpft in Böhmen gegen die Anwendung der Landessprache im Gottesdienst und gegen den Laienkelch (213, 207), der 1621 und 1622 verboten wird (176). Sarpi schmäht in Venedig die Messe als Götzendienst, zelebriert aber selbst bis kurz vor seinem Tode (15. I. 1623) und läßt sich auch mit den Sterbesakramenten versehen (81). Der Nepot und Staatssekretär Gregors XV., Kardinal Ludovisi, gründete 1621 eine gelehrte Gesellschaft. Unter den in ihr gehaltenen Vorträgen wird das Referat des Msgr. Venturi über die Agape erwähnt (56). — In den Mahnungen des Papstes an seinen Nepoten ein schönes Wort über den Stand des Bischofs (60).

Bedeutsamer für die Liturgiegeschichte ist das Pontifikat Urbans VIII. (1623—1644), besonders wegen der Brevierreform. Der Bericht P.s darüber (593—600) bringt in Einzelheiten Berichtigungen zu den Ausführungen Bäumers in seiner Geschichte des Breviers: bezügl. der Zahl der Kommissionssitzungen (66 statt 45—50) und der Datierung einzelner Sitzungen. Die 1. Ausgabe des reformierten Breviers erfolgte nicht, wie Bäumers annahm, erst 1632, sondern bereits Mitte 1631, wie aus einem von P. erstmalig erwähnten römischen Lobbrevé an den Kardinal Pazmány (vom 29. XI. 1631) für Einführung des neuen Breviers in Ungarn ersichtlich ist. Wesentlicher ist, daß es P. auf Grund der Quellen gelungen ist, eindeutig festzustellen, daß der Vorschlag zur vielumstrittenen Hymnenkorrektur nicht von den 4 Jesuiten-Mitgliedern der Kommission ausging, sondern von Urban VIII. selbst, der auch die Gedichte Petrarcas „korrigieren“ wollte (599). Im Vergleich zu der Breite, mit der in der Papstgesch. oft andere Themen behandelt werden, muß der Bericht über die Brevierreform sehr dürftig genannt werden. Mit der Feststellung von Monatsdaten ist gerade hier sehr wenig getan. Ein guter Einblick in den Geist und die Richtung der Kommissionsverhandlungen wäre sehr verdienstlich gewesen, zumal manche Andeutungen P.s selbst darauf hinweisen, daß die Ansichten der Mitglieder oft auseinandergingen. — Die Angaben über Revision des Missale und Pontifikale, die 1634 bzw. 1644 publiziert wurden, lesen sich wie Zitate aus dem Freiburger Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (599). Neu ist ein Hinweis auf Kommissionsberatungen über das Euchologium der Orientalen in den J. 1636—1643. — Beachtenswert ist, daß Urban VIII. nur eine einzige Heiligsprechung (Andreas Corsini) vorgenommen hat. — Ebenso verdienen seine Vorschriften über die bildliche Darstellung der hl. Dreifaltigkeit (Verbot der Dreiköpfe-Darstellung), Christi und der Heiligen sowie seine Erlasse über Kirchenmusik Interesse. — Im übrigen seien dann noch folgende lit. Notizen erwähnt. Bei der Durchführung der kath. Restauration in den nordischen Ländern zeigt sich in Böhmen starker Widerstand gegen die Einführung des kath. Kultus (314 ff.); Unwissenheit der wenigen Priester, die nicht einmal Messe lesen können (313). Zu den gegenreformatorischen Maßnahmen gehört in Böhmen das Verbot der kirchl. Eheschließung für Protestanten, was mit dem Hinweis auf die Gefahr eines

Sakrilegs begründet wird. Dagegen wandte sich der Beichtvater des Kaisers, Lamormainis SJ, der sich andererseits für die Verweigerung des feierlichen Begräbnisses bei hartnäckigen Irrgläubigen einsetzte (313, 321). Unter Kardinal Dietrichstein Aufschwung des Prozessionswesens und des Sakramentenempfangs. Demonstrativer Empfang der hl. Kommunion unter einer Gestalt (331, 333 ff.). — In Frankreich gewinnt unter Richelieus Führung das Staatskirchentum an Boden. Patronate beschließen über Verwaltung der Sakramente, Form und Zeit des Gottesdienstes (509), während man in den Verhandlungen mit den Hugenotten, in der Duldung des prot. Kultes sehr weitherzig war aus politischen Gründen (533). — Mißbräuche hinsichtl. der Meßstipendien veranlaßten den Papst 1625 zu einem scharfen entsprechenden Dekret. In diesem Zusammenhang werden 2 wenig bekannte Werke über die Meßliturgie der damaligen Zeit zitiert: Barbier de Montault, *La question des Messes sous les papes Urbain VIII., Innocent XII. et Clément XI.* (Rom 1864) und Chaillot, *Du commerce des messes et des livres* (Paris 1866). In Spanien war bei Priestern und Gläubigen beiderlei Geschlechts die Sitte, während des Gottesdienstes zu rauchen und zu schnupfen, so eingerissen, daß es Urban VIII. auf Bitten des Kapitels von Sevilla am 30. I. 1642 unter Strafe der Exkommunikation verbot. Ähnliche Verbote für das spanische Amerika schon 1575, 1588 und 1589. Die angeführten (für das Schnupfen auch heute noch passenden) Begründungen des Verbotes lassen an drastischer Anschaulichkeit nichts zu wünschen übrig (589). — Die Inquisition befaßt sich mit einem Franziskaner, der ohne höhere Weihen Messe liest (613 ff.), und mit 2 Gelehrten, die über das letzte Abendmahl bzw. über Ablass und Transsubstantiation irrire Behauptungen aufstellen (615). — Im Bericht über den Jansenismus vielfache Notizen über lit. Auffassungen und Usanzen der Jansenisten: Sonntagsmesse in Pfarrkirche strenge Pflicht, merkwürdige Formen der Sakramentsverehrung. Strenge im Empfang der Sakramente, der gegenüber, auch gegen die Jesuiten-Theologen, der spanische Karthäuser Antonio de Molina Einspruch gegen die Beschränkung der öfteren Kommunion erhob (682). Gelegentliche Einführung der öffentl. Buße in jansenistischen Pfarreien (4 Klassen der Sünder) (693); jansenistische Übersetzung des Missale und Brevier in die Landessprache zum Gebrauch für die Laien; später im 18. Jh. Versuche, in der Liturgie das wieder herzustellen, was man für die Formen der ältesten Kirche hielt: *Missale s. Ecclesiae Trecentis* (von dem jüngeren Rossuet) 1763 (695). — Auch die Propaganda hatte sich vielfach mit kultischen Fragen zu beschäftigen: 1633 feierte sie zum 1. Male Epiphanie als Sprachenfest (741). 1638 verfaßte ihr Sekretär Ingoli eine Denkschrift über die Ursachen des Rückganges des lat. Ritus in Kreta und in den übrigen griech. Besitzungen der Venezianer (745). Die bei der Propaganda eingehenden Berichte zeigen vielfach eine arge Verwilderung des Kultus. Aus einem Belgrader Visitationsbericht von 1625 wird zitiert: Die Ungarn hören gern ungarisch singen, was die Jesuiten tun; sie (die Ungarn!) halten fast mehr auf Predigt als auf die Messe, was von den Calvinern herkommt, die sich ausgebreitet haben (746). Die Albanier nahmen trotz der Franziskaner-Mission mehr und mehr mohammedanische Sitten an; statt des Sonntags feierten sie den Freitag (747). Der griech. Patriarch Kyrillos Lukaris lehnt die Ohrenbeichte ab und leugnet die reale Gegenwart Christi im Altarssakrament (754). In der Beurteilung des chines. Ritenstreites kommt P. auf Grund der neueren Literatur zu dem Ergebnis, daß der erste Grund zu den Streitigkeiten nicht von den Franziskanern ausgegangen sei, sondern daß bereits unter den Jesuiten-Missionaren selbst Meinungsverschiedenheiten gewesen seien (766). — Die schlimme Lage der Katholiken in den nordischen Ländern brachte auch schwere Gefahren für den kath. Kultus mit sich. Die 4 prot. Kantone der Schweiz duldeten nicht die geringste Ausübung des kath. Gottesdienstes (777). In den Niederlanden war sogar kath. Privatgottesdienst streng verboten (782). Günstiger schien sich anfangs mit Rücksicht auf die kath. Königin die Lage in England zu entwickeln

Karl I. hatte Verständnis für die röm. Kirche und ihren Gottesdienst. Der anglikan. Bischof von Gloucester betete nach dem Bericht des päpstlichen Vertreters Panzani das röm. Brevier und habe um die Erlaubnis nachgesucht, sich einen ital. Priester halten zu dürfen, der in seinem Hause Messe läse. Die Königin hatte außer ihrer privaten auch eine öffentliche Kapelle, in der von den Kapuzinern in ihrem Habit Chorgebet und Messe gefeiert wurden, woran an hohen Festtagen die Königin mit ihrem Hofstaat teilnahm. Alles mache auf die Protestanten einen tiefen Eindruck (815 f.).

[489]

A. Dresen, *Die Feier der Hochfeste in der Stiftskirche zu Gerresheim* (Annal. des Hist. Ver. f. d. Niederrh. 115 [1929] 205—219). An der Hand versch. lit. Kodizes aus der Zeit des 14.—19. Jh., die Kalendarien, Martyriologien und Ordinarien enthalten, wird über einzelne Feiertage (Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam und Gottestracht, Patrozinium und Kirchweihfest) referiert. Neben den eigentl. lit. Gesängen spielen deutsche Festlieder schon eine bedeutsame Rolle. Nach der 2. Weihnachtsvesper verteilt der diensttuende Kanonikus Pfefferkuchen, der Küster bietet Wein an, was sich an Stephanus, Johannes Ev. und Unschuldige Kinder wiederholt. Die Osterfeier ist besonders reich ausgestaltet: um 2 Uhr nachts wecken die Juden, d. h. Leute, die die Rolle der Juden spielen und das hl. Grab bewacht haben, den Küster. Dieser weckt um $\frac{1}{2}$ 3 Uhr die Stiftsinsassen, um 3 Uhr ist der ganze Konvent versammelt. Man begibt sich zum hl. Grabe. Nach Beräucherung und Besprengung des dort ruhenden Kreuzes dramatische Ausgestaltung der *visitatio sepulchri*, Osterprozession ebenfalls dramatisch ausgestaltet, die jedoch später zu einer sakramentalen Prozession wurde. Sehr bemerkenswert ist die Vesper am Ostersonntag, die auf 3 Stationen verteilt wird: es werden zunächst von den Kanonissen auf dem Jungferchor nur die 3 ersten Psalmen: *Dixit Dominus*, *Confitebor*, *Beatus vir* gesungen. Dann folgt die Antiphon *Ecce haec dies* und das Magnifikat mit feierlicher Inzensation. Der Priester singt die 1. Kollekte und *Benedicamus Domino*, *Alleluja* vor dem Hochalter. Die Kanonissen kommen vom Chor herunter und stimmen bei einem bestimmten Grabmonument den 1. Psalm *Laudate pueri*, die Ant. *Ecce haec dies*, und zum zweiten Male das Magnifikat an. Nachdem der Priester die 2. Kollekte gesungen, ziehen die Kanonissen mit Kreuz und Kerzen dem Priester folgend zur Pfarrkirche und stellen sich vor dem Taufbrunnen auf. Gesang des 5. Psalms *In exitu* und zum 3. Male Magnifikat. Inzens. des Hochaltars, des Allerheil., des Taufbrunnens, der Kanonissen, des Klerus. Gesang der 3. Kollekte. Unter dem Gesang des *Recordamini* kehrt man zur Stiftskirche zurück und macht vor dem Kreuzaltar halt. Der Priester beschließt mit der Kollekte vom hl. Kreuz und dem *Benedicamus Domini* die Feier. Diese Art der Vesper, die noch im 17. Jh. geübt wurde, nur daß an Stelle der Dreiteilung eine Zweiteilung getreten war, wurde die ganze Osterwoche hindurch bis zum Samstag ausschl. beibehalten. Im 17. Jh. fand an den 3 Ostertagen die Feier des 40stündigen Gebetes statt. (Ich erinnere mich, daß in ähnlicher Weise noch heute die Vesper in der Kathedrale von Chartres zu Ostern gefeiert wird.) Für das Pfingstfest ist anzumerken, daß am Oktavtag Messe und Offizium vom 1. Pfingsttag wiederholt werden. Bis ins 15. Jh. wurde in Gerresheim das Dreifaltigkeitsfest erst am 2. Stg. nach Pfingst. gefeiert. Fronleichnamsfest mit viel sakramentalem Segen, der die Feier des Tages vor den Horen um 8 Uhr eröffnet. Während des Hochantes wird unter der Sequenz *Lauda Sion* der Segen gegeben, der am Schluß wiederholt wird. In Gerresheim wurde am Sonntag nach Fronleichnam die Gottestracht gefeiert (die weithin als Blutkirmes bekannt war). Kuß der Blutreliquie und große feierl. Prozession. Bei einer Statio folgt eine Predigt, während deren eine Messe gelesen wird. Vgl. Nr. 403.

[490]

S. Baumgärtner, *Die Chorfrauen von Notre-Dame an St. Barbara in Straßburg 1692—1792* (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 5 [1930] 293—354). Dem Andachtsleben der aus dem Bistum Toul stammenden Kongregation gab seit Beginn des

18. Jh. die Verehrung des Herzens Jesu und des Herzens Mariä eine besondere Note, u. zw. in der vom hl. Jean Eudes eingeführten Form. Seit 1741 Feier des ersten Monatsfreitags und Erflehung des Beistandes des Herzens Jesu in der Todesnot. Die Chorfrauen pflegten sich auch am Schluß der Totenzettel und Zirkulare ins Herz Jesu zu empfehlen. Bruderschaften von der Unbefleckten Empfängnis und von den hl. Engeln für die Pensionärinnen und Schülerinnen. A. Schn. [491]

R. Hoornaert, *Le Béguinage de Bruges* (Bruges 1930). Aus der interessant dargestellten Geschichte des Beghinenhofes von Brügge ist hier die Tatsache besonders hervorzuheben, daß das liturg. Leben von Anfang an im Mittelpunkt der Gemeinschaft, die sich 1245 konsolidierte, stand. Die Mitteilungen aus der 1. Regel (13. Jh.) zeigen, daß das angestrebte Ideal ein auf der Liturgie aufgebautes kontemplatives Leben war. Außer der Komplet, die in den einzelnen Abteilungen des Beghinenhofes verrichtet wurde, wurden alle Horen in der Kirche rezitiert oder gesungen. Wer nicht am Officium Romanum teilnehmen konnte, rezitierte das Officium der hl. Jungfrau, und die auch dazu nicht fähig waren, beteten eine bestimmte Anzahl von Ave Maria oder bekannte Psalmen. Kommunionempfang war selten. Am Tag des Kommunionempfanges waren Ausgänge in die Stadt verboten; für das Land blieben sie auch noch die beiden nächsten Tage verboten. Sehr auffallend ist, daß diese lit. Haltung in den verschiedenen Wirren, die über die Béguinage hereinbrachen, nicht verloren ging, und daß in einer Zeit, in der die Feier der Liturgie mehr und mehr in den Hintergrund trat — nämlich nach den Wirren des 16. Jh. —, in der Béguinage zu Brügge der Zug zur Liturgie noch viel stärker wurde, und in den Statuten und Ordonnanzen des 17. Jh. das lit. Leben bis ins kleinste geregelt wurde. Wenn auch die Beghinen mehr und mehr den Charakter von Kanonissen annahmen, so waren doch alle zur Anwesenheit im Chor verpflichtet. Auch in der Revolution hielt man, so gut es ging, am lit. Leben fest. Besondere Kulte: hl. Dreifaltigkeit, Begga, Elisabeth. Am Schluß des sehr interessanten und gut bebilderten Büchleins Ausführungen über die Erneuerung des relig. Lebens in der Béguinage: unter dem Namen „Filles de l'église“ unter Leitung der Benediktiner von St. André widmen sich die Insassinnen, durch Gelübde gebunden, dem lit. Gebete (vollständiges Röm. Offizium), der Kontemplation und dem lit. Apostolat in den Pfarreien durch Erteilung von Latein-, Choralunterricht und Einführung in die Liturgie. [492]

H. Gatzweiler, *Das St. Adalbertstift zu Aachen* (Zschr. des Aachener Geschichtsvereins 51 [1930] 64—298). Trotz der jurisdiktionellen Unabhängigkeit des von Kaiser Heinrich II. begründeten und nach 800jährigem Bestand 1802 aufgehobenen Stiftes von Lüttich hielt man sich im allg. an den Lütticher Festkalender. Allerdings wurde z. B. 1766 Allerseelen am Montag, dem 3. XI., begangen, obwohl im Lütticher Direktorium das Totenoffizium für Sonntag, dem 2. XI., vorgeschrieben war. Während bis 1658 eine liturg. Einheitlichkeit beim Gottesdienst nicht herrschte, lag von da an laut Kapitelstatut das Officium Romanum zugrunde. Die gründliche Arbeit gibt reiche Einzelmitteilungen über die mit den Stiftsämtern verbundenen vielen kult. Verpflichtungen, über die besonderen Formen der im Stift gepflegten Heiligen- und Reliquienverehrung, über das Bruderschafts- und Prozessionswesen bei St. Adalbert. A. Schn. [493]

P. Weißenberger OSB, *Liturgisches Leben in der Abtei Neresheim im 18. Jh.* (Rottenbg. Monatschr. f. prakt. Theol. 14 [1930/31] 65—74; 97—105). Notizen aus den Neresheimer Küstereiakten aus den J. 1781—85, einer für das lit. Leben der Abtei N. besonders wichtigen Zeit wegen des Umzuges in die neue Barockkirche und der geistigen Einflüsse von seiten der Aufklärung. Zwei Verordnungen des Bisch. Clemens Wenzeslaus von 1781 schränken die Prozessionen und die Aussetzung des Allerheiligsten ein, während der Abt zahlreiche Aussetzungen anordnet. 1782 Einsetzung einer Kommission, deren Aufgabe sein sollte, verschiedene althergebrachte Mißbräuche und Unordnungen im Gottesdienst abzu-

schaffen und, was kirchenordnungs- und rubrikgemäß ist, auch in Rücksicht auf die neue Kirche zu ordnen. Im allg. läßt sich ein starkes Zurückdrängen der Figuralmusik zugunsten des Chorals feststellen. Von 375 Hochämtern des J. 1781 sind 134 figuriert, 231 choraliter gefeiert worden. Mehr und mehr macht sich die deutsche Singmesse bemerkbar, die von den Schülern gesungen wird, gelegentl. mit laut gesprochenen deutschen Gebeten zwischen den einzelnen Strophen. So zum 1. Male an Epiph. 1785 („deutsch-münchenerische Messe“). Die in N. niemals üblichen, sonst aber allg. vorgeschr. *Incensationes Revm., chori et populi* bei den feierl. Vespern und Ämtern, ebenso das *osculum pacis* in der *Missa solemnis* werden ebenfalls eingeführt, wie überhaupt „das Pontifikal- und andere solenne Amt in betreff der Zeremonien in bessere Ordnung gebracht wird“. Seit 25. Aug. 1782 wird das Weihwasser alle Sonntage öffentlich in der Kirche geweiht. Verschiedene lokale Vorschriften für die einzelnen Feiertage. 1784 rubrizist. Erlasse über die Assistenz bei Hochämtern. Kurze Notizen für die Feier der einzelnen Zeiten des Kirchenjahres. Am Fest der Unsch. Kinder Amt und Proz. in blauen (nicht violetten) Paramenten; am Karfreitag wird seit 1782 an Stelle der Grabmusik der schmerzhaft Rosenkranz jede Stunde 3mal laut und öffentl. gebetet. Besonders ausgezeichnet ist das Dreifaltigkeitsfest mit außerordentlich starkem Kommunionempfang (1782 über 3000). Bes. Festtage: Urbicus 27. IV., Ernst 13. VII., Hupald 16. VII., Ulrich 4. VII., Afra 7. VIII. Von den Festen Mariens wird das Rosenkranzfest am feierlichsten begangen, daneben das Fest der hl. Anna und des hl. Joseph. Notizen über Bittgänge und Novenen, Primiz- und Profeßfeier, Exequien. [491]

R. Muck OCist, *Eine Fest- und Gottesdienstordnung des Stiftes Zwettl aus der Mitte des 18. Jh.* (Zisterz. Chron. 42 [1930] 193 f., 221—226, 257—260, 287—291) bringt eine sehr detaillierte Schilderung der gottesdienstl. Verrichtungen im Laufe der einzelnen Monate. Neben Anweisungen für die Feier der einzelnen Feste (Zahl der Kerzen, Läuten etc.) auch solche für besondere Festlichkeiten (Primiz, Visitation, Totenfeier für Papst und Kaiser etc.). [495]

A. Schüller, *Die Ignatiusverehrung in der niederrhein. Jesuitenprovinz* (Annal. des Hist. Ver. f. d. Niederrh. 115 [1929] 283—309) gibt eine erschöpfende, in Einzelheiten grotesk anmutende Darstellung der Ignatiusverehrung. Als Reliquien wurden in Köln verehrt: der Talar des Ordensstifters (der 1553 nach Köln kam), seine Haare, ein Teil der Kerze, die er sterbend in der Hand gehalten hatte, Handschriften des Heiligen. Die Jesuitenniederlassung zu Schwerin erhielt durch die Vermittlung des Beichtvaters Maria Theresias Knochen des hl. Vaters Ignatius. — Die Seligsprechung des Hl. (1609) und seine Heiligsprechung (1622) wurden mit großem Pomp gefeiert. Eine Prozession in Köln (1622), in der der Talar an einem Bügel von 2 Jesuiten durch die Stadt getragen wurde, dauerte von 7— $\frac{1}{2}$ 2 Uhr. Der Talar war von einer golddurchwirkten Casel überhangen, jedoch so, daß ein Zipfel zur frommen Verehrung dem Volke sichtbar war. In Koblenz wurde während der Prozession Station gemacht; zur Erinnerung an den Tag wurden 3 Kinder getauft und 7 Paare getraut. Der Ign.-Tag wurde dann in allen Niederlassungen hochfeierlich begangen. — Notizen über Bilder und Statuen des Hl., Ignatius- und Xaverius-Kapellen, Darstellungen des hl. Ign. und Xaverius auf dem Meßgewand. Erst im 18. Jh. nimmt die Ignatius-Verehrung die feste Form der *Devotio Ignatiana* an: sie wurde nachgebildet der *Dev. Aloysiana* und der *Dev. Xaveriana*. In größeren Kollegien war mit diesen Devotionen ein eigener Pater betraut. Die *Dev. Ign.* bestand darin, daß an 10 Sonntagen (eigentl. Diens- tagen, aus prakt. Gründen aber nahm man den Sonntag) hintereinander zu Ehren des hl. Ign. die Kommunion empfangen und Abendpredigt mit Andacht gehalten wurde. — Das Ignatius-Wasser wurde als Heilmittel neben dem Xaverius- und Aloysius-Wasser gegen alle Krankheiten, bes. auch gegen Viehseuchen, aber auch bei Unfruchtbarkeit der Frauen, und wenn Kinder sich weigerten, die Brust zu

nehmen, angewandt. In Köln erfolgte die Weihe dadurch, daß man die Ign.-Reliquie, den Talar, über das Wasser hielt; in der Provinz aber tauchte man an den Talar angerührte Ign.-Bildchen in das Wasser. Die Emsländer Jesuitenmission vom J. 1696 segnete das von den Gläubigen in unglaublichen Mengen begehrte Ign.-Wasser erst, nachdem eine Stunde Unterricht über die Zeremonien und Riten der Kirche gehalten wurde. Auch die Handschrift des hl. Ign. und sog. Ign.-Gürtel wurden verwandt. Erwähnt werden auch Ign.-Bohnen, die als Präservativmittel gegen Seuchen in den Mund genommen wurden. Eine besondere Rolle spielte der hl. Ign. als Patron gegen Hexen und Gespenster (zurückzuführen auf die Teufelerscheinungen, die er hatte). Auch für die Geburtshilfe wurden seine Reliquien vielfach verwandt. — Die Jesuiten forcierten die Ign.-Verehrung so, daß die Bettelmönche dagegen Protest erhoben: „Es scheint, als ob es außer Ignatius und Xaverius keine anderen Heiligen im Himmel gäbe.“ Trotzdem stellt Sch. fest, daß die Verehrung des hl. Ign. im Volke nie heimisch geworden ist. Von den vielen Pfarr- und Vikarie-Neugründungen zur Zeit der Gegenreform. ist keine einzige dem hl. Ign. gewidmet. In den Dekanaten, wo die Jesuiten ihre Missionstätigkeit übten und die Volksmission im 18. Jh. stark pflegten, haben sich keine beachtenswerten Bilder oder Statuen des Hl. erhalten. Nur selten kommt in den in Betracht kommenden Gegenden, auch in Jesuitenstädten und ihrer Umgebung, der Vorname Ignatius vor. Ign. ist nicht, wie einst Franz von Assisi, in das Herz und Gemüt des Volkes tiefer eingedrungen. „Heute ist im Volke kaum eine Erinnerung an ihn und an die Mystica geblieben, die sein Orden an ihn knüpfte. Die geistige Einstellung ist anders geworden. Aus diesem Grunde hat der Jesuiten-Orden nach seiner Erneuerung stillschweigend seine einst bedeutungsvollen ignatianischen Spezialmittel in der Seelsorge fallen gelassen.“ [496]

A. Schüller, *Die kath. Restauration in der Grafschaft Hessen-Rheinfels* (Pastor Bonus 41 [1930] 364—374). Der 1652 zum Katholizismus übergetretene Herr der Grafsch. Hessen-Rheinfels sorgt für kath. Gottesdienst, der aber, da die Grafschaft in Abhängigkeit von Kassel steht, vielfach stark gehemmt ist. Sakr. dürfen nur im Falle der Not bei verschlossenen Türen, ohne Anwesenheit von Protestanten, ohne Predigt, ohne Messe, ohne irgendeine öffentl. Zeremonie gespendet werden. [497]

A. Schüller, *Ein Moselpfarrer aus der 1. Hälfte des 18. Jh.* (Ebda 39 [1928] 189—198). Es handelt sich um den Pastor in Klüsserath Joh. Bapt. Molitor (1709—1744), dessen Leben nach dem Nekrolog des Trierer Jesuiten-Annalisten dargestellt wird, in dem M., wie Sch. schreibt, allerdings mehr als Jesuitenfreund denn als Pfarrer herausgearbeitet wird. Einleitend gibt Sch. auf Grund eines Visitationsberichts von 1715 einen Einblick in das rel. Leben der Pfarrei Klüsserath. Tägliche Zelebration war noch nicht üblich, der Pfarrer zelebrierte gewöhnlich nur an Sonn- und Feiertagen, bei Kasualfällen und gelegentlich gestifteter Messen. Lagen solche nicht vor, so pflegten viele Pfarrer wöchentlich ein- oder zweimal *ex devotione* zu zelebr. Allerdings begann damals schon unter dem Einfluß des Kap. Martin von Cochem die tägl. Messe sich durchzusetzen. In dem Visitationsbericht wird gerügt, daß die Gläubigen an Sonn- und Feiertagen ohne Erlaubnis des Pfarrers anderswo hinlaufen und den eigenen Pfarrdienst vernachlässigen. Kirchweih und Patrozinium werden durch Tanzlustbarkeiten entweiht. Eltern begraben ihre nach der Taufe gestorbenen Kinder selbst ohne Ritus. [498]

A. Schüller, *Judenbekehrungen der Jesuiten in Trier 1560—1773* (Pastor bonus 39 [1928] 377—388). „Zwei Patres des 18. Jh. förderten die Judenbekehrung.“ „Wie auch andere Seelsorgszweige später das Gepränge einer Schaustellung trugen, so besonders die Judentaufen.“ Dafür mehrere Beispiele: eine 22jährige hebr. Jungfrau wurde 1627 in der Jesuitenkirche am Vormittag getauft. Ein Chor auserlesener Jungfrauen holte unter Führung zweier Patres die Kandidatin, die weiß gekleidet, mit Blumen geschmückt war, in ihrer Wohnung ab und geleitete

sie zur Kirche. Am Nachm. Vesper und Katechismusspiel. Wenn auch die Jesuiten die Bekehrung leiteten, so pflegte die Taufe selbst doch öfter vom Pfarrer oder Weihbischof gespendet zu werden. Zu Paten suchten die Jesuiten meist vornehme und einflußreiche Personen aus, damit so der Täufling einen guten Protektor gewinne. [499]

A. Schüller, *Kirchen-Katechismusspiele der Kölner Jesuiten 1636—45* (Bonner Zschr. f. Theol. und Seels. 7 [1930] 226—256) berichtet über eine Sammlung von 26 Kirchen-Kat.-Dramen, die der Präfekt der Kölner Katechese P. Adam Kasen SJ angelegt hat. Das Kirchen-Kat.-Spiel taucht im 17. Jh. in vielen Jesuiten-Städten der niederrhein. Ordensprovinz sporadisch auf; seine Glanzzeit liegt im 17. Jh. Im Gegensatz zu den Dramen der Gymnasiasten wurde es in den Kirchen gespielt, wofür wahrsch. eine besondere Bühne aufgerichtet wurde, da ja auch sonst die Jesuiten bei bes. feierlichen Anlässen Bühnen in den Kirchen errichteten. [500]

A. Schüller, *Donatus als rhein. Gewitter- und Feuerpatron* (Pastor bonus 39 [1928] 435—446). 1652 erhielt die in dem gleichen J. in Münstereifel gegründete Jesuitenniederlassung durch Vermittlung des Jesuitengenerals die 1646 in Rom aufgefundenen Gebeine des Martyrers Donatus. „Der Hl. wäre für die Zukunft wahrsch. nur für Münstereifel selbst in Betracht gekommen und ebenso bedeutungsarm geblieben wie Hunderte anderer christl. Martyrer, deren Gebeine im Laufe der Zeit von Rom aus über die ganze Welt ausgesät wurden, wenn der Zufall ihn nicht zum Gewitterpatron gestempelt hätte.“ Dieser Zufall wird in den *Litterae annuae* von 1652 ausführlich geschildert und besteht darin, daß ein Jesuit, der in Euskirchen die Messe las und während eines schweren Gewitters vom Blitzstrahl getroffen wurde, auf die Fürbitte des hl. Donatus, den er anrief, mit dem Leben davonkam. Allerdings erfolgte dessen Verehrung als Wetterpatron nicht sofort nach diesem Zufall, sie setzte sich aber verhältnismäßig leicht durch und wurde von den Münstereifeler Jesuiten begünstigt und verbreitet. Von M. aus drang sie mehr und mehr in das Rheinland ein, führte zu einem ausgedehnten Kult des Hl. (D.-Bruderschaft 1790, D.-Bilder und -zettel, D.-Wasser, in das seine Reliquien getaucht waren). Die Hauptverbreitungszeit des D.-Kultes waren die ersten Jahrzehnte und die Mitte des 18. Jh. „Er ist in den Berichten fast eingereiht in die Liste gewisser Jesuiten-Spezifika, wie in den Ignatius-, Xaver-, Aloysius- und Franz Regis-Kult.“ Trotzdem konnte sich Donatus — auch im Orden — niemals restlos durchsetzen. Sch. führt zwei Gründe an, die die Frömmigkeitssituation der Zeit beleuchten: 1. blieb die herrschende Sitte, bei Feuersbrunst mit dem Sanctissimum über den Flammen den Segen zu erteilen, bestehen, 2. besaß der Orden bereits einen Wetterpatron, es war dies Franz Xaver. Merkwürdig ist auch ein Satz Sch.s am Schluß seines interessanten Aufsatzes: „Der neue Jesuitenorden seit 1814 hat seine alten Heiligen-Spezifika fast ganz fallen lassen. Das Kolleg zu Münstereifel und die Gebeine des hl. Don. sind nicht mehr in seinem Besitz. So hat der Orden heute weniger Interesse daran, sich für den hl. Donatus sonderlich einzusetzen.“ [501]

G. Freiherr von Pölnitz, *Der Bamberger Fürstbischof J. Ph. von Gebattel und die deutsche Gegenreformation 1599—1609* (Hist. Jahrb. 50 [1930] 47—69) charakterisiert G. als einen sittenlosen Kirchenfürsten, der die Pflege des Kultischen stark vernachlässigt, ja sogar im luther. Sinne das lit. Leben (Messe, Sakr.-Empfang) langsam abzutun versucht. [502]

P. Schlager, *Frankiskaner aus der Kölnischen Provinz in Heidelberg* (Annal. des Hist. Ver. f. d. Niederrh. 115 [1929] 310—329). Reformtätigkeit des Kaspar Schatzgeyer nach 1517 (Betrachtung, Stillschweigen, Seelenmessen, Kommunionempfang mit bloßen Füßen). Der in der Reform. vertriebene Konvent konnte unter Tillys Schutz 1622 zurückkehren. In den folg. Jahren wird das vorbildliche Leben der Mönche gerühmt und daß sie das Chorgebet gewissenhaft Tag und Nacht verrichteten. In den Wirren des 30j. Krieges abermals vertrieben, kehrten sie

1693 zurück. Im 18. Jh. pflegten sie die Frömmigkeit der Bruderschaften und wirkten insbes. für den Empfang der Sakramente. [503]

F. S. Götz OSB, *Maurus Xaverius Herbst, Abt von Plankstetten. Ein Lebensbild aus dem 18. Jh.* (München 1929). Dies für weitere Kreise bestimmte sympathische Gedenkbüchlein für einen bes. angesehenen Vorsteher der Benediktinerabtei Plankstetten im Fürstbistum Eichstätt in der Mitte des 18. Jh. († 1757) mag hier als Beleg dafür verzeichnet werden, wie ein Abt der damaligen Zeit, der Jesuitenschüler war, den von der Gesellschaft Jesu bevorzugten Frömmigkeitsformen lebenslang besonders ergeben geblieben ist. Es weht uns aus ihm also weniger die Stimmung liturg. Frömmigkeit in ihrer sonst für die Aufklärungsära bezeichnenden Eigenart entgegen, als, man darf wohl sagen, ein Nachhall der seelsorglichen und kultischen Bemühungen der Jesuiten im Fürstbistum im Zeitalter der kath. Restauration. A. Schn. [504]

F. Schubert, *Liturgie und Volksgebräuche* (Theol. u. Gl. 22 [1930] 137—149) [s. oben Nr. 130] erwähnt für einige gottesdienstl. Verrichtungen, z. B. Wettersegnen und Trauungsritus, Formulare aus der nachtrid. Zeit. Bemerkenswert ist aus dem Prager *Enchiridion Rituum* von 1716 ein *Ritus introducendi in ecclesiam mulierem in partu defunctam*. An der Kirchthüre wird die Antiphon *Si iniquitates* mit *De profundis* gebetet; der Priester legt die Stola auf die Verstorbene und geleitet sie so in die Kirche mit den Worten: *Ingredere in ecclesiam Dei, ut vivas cum Deo in saecula saeculorum*. Für die Meßfeier wird aus einem voprianischen Missale (etwa 1510) der Diözese Breslau die Einleitungsbemerkung zu der Votivmesse *De humilitione Christi* zitiert: *Illam missam angelus Carolo regi de coelo portavit contra infirmitates*. Aus einem Straßburger Missale von 1504 unmittelbar nach der Messe *De passione Domini* die Messe *De compassione beate virginis*. Aus der Zeit des P. Benedikt XIII. (1724—30) eine *Oratio imperata* für den Bereich des röm. Kaiserreiches deutscher Nation, in dem um männl. Nachkommenschaft für Karl VI. und seine Gemahlin Elisabeth Christina und um Abwendung der mangels dieser entstehenden kriegesischen Verwicklungen gebetet wird (*Omnipotens aeternae Deus, qui furentes hostium...*). [505]

J. Beneito Pérez, *Les llagrimes de Sta Marta* (Cult. Valenciana 1929, almanac 40—43). Bis 1763 und auch noch einige Male im 19. Jh. feierte man in Vilajoyosa (Valencia) ein Fest der Tränen der hl. Martha. Sie war die Patronin der Stadt seit der arab. Zeit; 1653 weinte ihr Bild auf dem Hochaltar während der Messe 2 Stunden lang, wie ein notarieller Akt bezeugt, worauf das Fest eingerichtet wurde. J. V. [506]

G. Pfeilschifter-Baumeister, *Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770—1777* (Görres-Ges. z. Pflege d. Wiss. im kath. Deutschl. Veröff. der Sektion f. Rechts- und Staatsw. 52 [Paderborn 1929]). Der umfangreiche Band streift das Gebiet der liturg. Reformvorschläge vor allem in der Feiertagsfrage. Während vor 1769 die Versuche zu einem einheitlichen Reduktionsplan des deutschen Episkopats stets über die röm. Kurie gegangen waren, wurde von da an die Frage in Mainz aus episkopalistischen Gedankengängen heraus behandelt, ja man versuchte sie 1770 in Bayern aus landesherrlichem Recht zu lösen. Die Einzelheiten der Vorgänge und Verhandlungen blieben noch vielfach im Dunkel; jedenfalls gehörte das Problem zu den vordringlichsten der beim Salzburger Kongreß erörterten. Seine äußere Lösung fand es in dem anschließend an ein solches für die österreich. Erblande von 1771 vom Kurfürsten erwirkten Reduktionsbreve vom 16. V. 1772, das am 12. IX. 1772 auch auf das Salzburgerische Erzstift ausgedehnt wurde. Als dennoch z. B. Mariä Heimsuchung 1773 in München kein Laden geöffnet wurde, bat die Regierung die Kurie, die Translation der aufgehobenen Feiertage auf die Sonntage zu gestatten. Einem Einspruch des Gesandten am Salzburger Kongreß von Zeil folgebend, lehnte Rom diese Bitte aber aus liturg. und polit. Gründen ab. Ein zeitgenössischer Bischof hat gemeint, Rom habe die Bitte um Transferierung irrtümlich

als eine solche um *Translatio pro choro* aufgefaßt. Noch 1825 mußte festgestellt werden, daß in Bayern die Verordnungen Klemens' XIV. nicht zur Ausführung gelangt seien.

A. Schn. [507]

W. Nicolay, *Das Zeremoniell bei der Kaiserkrönung Maria Theresias* (Lit. Zschr. 2 [1930] 176 f.) druckt ohne Quellenangabe einen Bericht über die Krönung ab. Nach der Epistel bittet der Kaiser um die Krönung; dann Litanei, danach kreuzweise Salbung der Kaiserin zwischen den beiden Schulterblättern, am rechten Arm und an den beiden Pulsen mit dem Gebet: *Deus pater aeternae gloriae sit tibi adiutor*... Danach die eigentliche Krönung und Überreichung des Reichsapfels und des Zepters. Dann Fortsetzung der Messe. Vor dem Offertorium Opfergang der Kaiserin mit Kuß der Patene. Die Kaiserin empfängt die Kommunion am Altar. — Hinweis auf die jetzige Praxis der Königinnenweihe im Pontificale Romanum sowie auf die schon erschienenen Arbeiten über diesen Gegenstand fehlen; ebenso die ideelle Deutung der beschriebenen Riten.

[508]

A. Cherel, *Rancé* (Paris 1930). S. 188 erzählt der Vf. nach der von ihm „Ms. de Sept-Fonds“ genannten Quelle folgende Einzelheiten von einem Besuche des entthronten Kg. Jakob II. in der Trappe: „À la messe, on remarqua que Jacques II, pendant le chant de l'Évangile, tira son épée du fourreau, et la tint droite et élevée. Il usait ainsi du privilège accordé par Léon X à Henri VIII (comme *Defensor fidei*) et à ses successeurs.“

L. G. [509]

E. Lavignino, *Di un ciborio di Iacopo del Duca* (Riv. dell' Istituto d' Archeol. e Storia dell' Arte 8 [1930] 104—114). Beschreibt ein Ciborium, das der Sizilianer Iacopo del Duca, Schüler Michelangelos, unter dem Einflusse seines Meisters um 1565 für die Kirche S. Maria degli Angeli in Rom herstellte und das sich seit 1734 in Neapel befindet. Es ist mit Reliefbildern geschmückt, welche das letzte Abendmahl, die Agonie in Gethsemani, die Geißelung, Kreuztragung, die Kreuzigung, die Abnahme vom Kreuz, die Pietà und die Auferstehung darstellen.

H. H. [510]

A. Vierbach, *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung* (Münch. Stud. z. histor. Theol. H. 9 [München 1929]). In dem Aufsatz *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus* im Jb. 9 konnte ich S. 79 bereits auf die außerordentlich wertvollen Studien V.s hinweisen; an dieser Stelle möchte ich in gedrängter Form über den Inhalt des Buches berichten, dabei aber vorausschicken, daß man sich mit den Ergebnissen in weitestem Umfange einverstanden erklären muß. Nach einem sehr maßvollen, wohlabgewogenen *Überblick über die liturg. Reformbewegung der Aufklärungszeit innerhalb der kath. Kirche in Deutschland*, in dem V. S. 18 ff. auch auf die Reformliturgiker und ihre Schriften zu sprechen kommt und dabei einen gedrängten Abriß dieser Literaturgeschichte bietet (Blau, Dorsch, Werkmeister, J. M. Sailer [S. 22], Oberthür, J. B. Greser, v. Wessenberg, W. Straßer, Beda Pracher, K. Schwarzel, L. Busch, J. M. Schellhorn, A. Selmar, Herenaues Haid, J. B. Hirscher), geht er auf V. A. Winter (auf den kein anderer als J. M. Sailer 1814 die Grabrede hielt) über, zunächst zu seinen Grundanschauungen über kath. Liturgie, wobei nicht bloß der utilitaristisch-aufklärerische Zug, sondern auch der historizistische sehr eingehend berücksichtigt ist. In den weiteren Kapiteln spricht V. über Winters Stellung zu den einzelnen Fragen, die er in den Bereich seiner Liturgiereform zog; zunächst die Kultmittel (S. 90 ff.); Kultsprache (W. findet die Volkssprache als Kultsprache aus Vernunft- und Offenbarungsgründen geboten); liturg. Vortrag, das Gebet, der Gesang, Zeremonien und symbolische Handlungen, Natursymbol (die von anderen Aufklärern bekämpften Symbole des Lichts und des Weihrauches besitzen bei W. noch einige Bedeutung, ebenso Öl und Asche). Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit W.s Stellung zu Messe und Missale. Von besonderer Bedeutung ist hier das Kap. über W.s kritische Prüfung der Messe: die einzelnen Teile der Messe werden durchgegangen und W.s Meinung darüber angeführt; es entspricht z. B. ganz den rationalen Richtlinien der Aufklärung, wenn (S. 120) W. die Offertoriumsverse

ganz streichen will, weil ja doch kein Naturalopfer mehr gebracht werde. Die Oblationsgebete fallen weg, weil erst am Anfang des 2. Jahrh. in den Meßritus aufgenommen u. ä. Besonders interessant sind auch W.s Vorschläge über die Privatmesse (von der man in der Aufklärungszeit als von „Winkelmessen“ sprach): W. ist nicht für völlige Abschaffung, kann aber der Privatmesse in ihrer jetzigen Form wenig Wert beimessen; er vermißt in ihr die Belehrung, weil mit ihr keine Predigt verbunden ist und weil sie in latein. Sprache gelesen wird. „Und für das Volk wird doch Messe gelesen.“ (Der ganze Gedankengang ist außerordentlich charakteristisch für die Art, wie die Aufklärung an sich Richtiges falsch begründet!) Im V. Abschnitt handelt V. über W.s Einstellung zu den Sakramenten und Sakramentalien, wobei besonders stark der aufklärerische Standpunkt hervortritt, ohne daß freilich dem Dogmatischen unmittelbar zu nahe getreten wird, und endlich wird uns noch gezeigt, wie der Landshuter Reformator über Brevier, Feiertage und einzelne mit dem Gottesdienst zusammenhängende Gebräuche denkt; dankenswert sind dabei die einleitenden Seiten über die Brevier-Reformbestrebungen der Aufklärer (in verschiedenen Stufen), ein knapper, aber gut orientierender Abriß! W. fußt in seinen Anschauungen (S. 216) auf der Schrift von Louis Garson: das Brevier soll weder ganz noch teilweise abgeändert, sondern völlig abgeschafft werden. — Es sei nochmals betont, daß die Arbeit V.s ein wichtiger Beitrag zur Erkenntnis der kath. Aufklärung ist. Nur wenn wir über die meisten der „Aufklärer“ solche Untersuchungen besitzen, können wir uns ein wirkliches, geschlossenes und gerechtes Bild jener viel verkannten und bis in die jüngste Zeit doch so schlecht erkannten Periode der Kirchengeschichte machen. Die früheren Ansichten (etwa die von Brück u. a.) werden freilich teilweise eine Revision erfahren müssen, wenigstens immer dann, wenn sie über die *Gesinnung* und den Charakter aller Aufklärer schlechthin den Stab brechen. A. M. [511]

H. Schauerte, *Ein Gebetbuch aus der Aufklärungszeit* (Theol. u. Gl. 22 [1930] 500—502). Inhaltsangabe eines Gebetbuches mit dem Titel *Ein Lehr- und Gebetbuch sammt einem Hausbüchlein für gutgesinnte Christen, besonders fürs liebe Landvolk* von P. Aegidius Jais, Benedikt. zu Benediktbeuern. Neueste durchaus verb. und verm. Ausgabe, Bamberg 1804. Mit Imprim. des Ordin. zu Augsbg. vom 2. V. 1791. Ganz beherrscht vom Geist der Aufklärung. Interessant der Anhang: Hausbüchlein oder mancher heilsame Rat und Trost „für das prakt. Leben“. Verhaltensmaßregeln bei Gewitter, Feuersgefahr, zur Erhaltung der Gesundheit. Mittel gegen Zahn-, Ohren-, Kopfschmerzen usw. [512]

Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert.

Von Urbanus B o m m OSB.

R. Adamski, *Unbekannte Volksliturgie in Deutschland* (Der Seelsorger 6 [1930] 379—383; 427—430). Macht auf Reste der Volksbeteiligung an der Liturgie im polnisch sprechenden Oberschlesien aufmerksam: Mitsingen des *Asperges* (oft in polnischer Umformung); Opfergang in Totenmessen, Bruderschaftsgottesdiensten, Trauämtern (z. T. opfert man eine brennende Kerze); eifriges Respondieren des Volkes; lat.-poln. Vesper; Abhalten des Totenoffiziums vor Exequien (allerdings nur durch die Geistlichkeit, während das Volk Lieder einschiebt, die den Inhalt der Responsorien wiedergeben); volkstümliche „Tagzeiten“ in 7 Horen; gute Kenntnis und Mitfeier von Sakramentsriten, Weihungen und Segnungen. — Verf. bedauert das allmähliche Verschwinden dieser Traditionen; wünscht, daß der Seelsorger daran anknüpfend das Volk zu verständnisvoller Teilnahme führe. [513]

* **H. Baier**, schreibt im Freiburger Diözesanarchiv, Zeitschr. des kirchengeschichtl. Vereins f. Geschichte, christl. Kunst, Altertums- und Literaturkunde des

Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer, N. F. 29 (ganze Reihe 56) [Freiburg 1928] S. 1—14 über *die liturgischen Bestrebungen* des Erzb. Ignaz Frhr. von Wessenberg. Im gleichen Bande schildert P. A. Albert *die Vorgänge und Festlichkeiten in Freiburg bei der Weihe und Einführung des ersten Erzbischofs*. [514/5]

J. Froberger, *Das Entstehen und der Aufstieg der spanischen Romantik* (Ges. Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens 2 = Span. Forsch. der Görresges. I 2 [Münster i. W. 1930] 276—299). S. 280 Verbot der Autos sacramentales unter Karl III. Auch Bischöfe und Geistliche wirkten dabei mit. (Im Namen der Moralität.) Französ. Einfluß. Dagegen erhoben sich bald die nationalen Widerstände, vor allem mit Garcia de la Huerta und Ramón de la Cruz. Der stärkste Anstoß der neuen span. Romantik kam aus Deutschland, wo eine große Begeisterung (Tieck, A. W. Schlegel) für das „Urland der Romantik“ (S. 287) herrschte. Einer der größten Vorkämpfer war in Spanien J. N. Bohl de Faber. Der Aufsatz bringt auch Anregungen zur Wesensbestimmung der (deutschen, span. und französ.) Romantik (bes. S. 294), die auch wichtig sind für die Stellung dieser Bewegung zum Wesen des Liturgischen. A. M. [516]

P. Paulin, Johann Peter Silbert, *Ein elsässischer Schriftsteller und Dichter. Beitrag zur Wiener katholischen Romantik* (Lebensbilder elsässischer Katholiken 3. Kevelaer 1930). Das in mehrfacher Hinsicht belangreiche Werk enthält u. a. eine knappe Einführung in die Geschichte der „Gebetsgattung, die sich zwar von liturgischem Geiste nährte, aber unmittelbar aus der privaten Anteilnahme am Gottesdienste und dem Empfang der Sakramente entsproß und folglich eine stärkste persönliche Eigenart aufwies“ (S. 307 f.), und des literarischen Niederschlages dieser Gebetsgattung, eben des Gebetbuches. Silbert wollte dieser Gebetsgattung im Gegensatz zu ihrer Entwicklung während der Aufklärungsepoche und in Zusammenhang mit der kirchlichen Erneuerungsbewegung seiner Zeit, insbesondere aus der Einstellung des Hofbauer-Kreises in Wien heraus, neue Bahnen weisen, namentlich „das Gebetsgut katholischer Mystik wieder zielbewußt dem Gebetsleben“ zuführen (S. 345). Auf die volkstümlichen Formen kath. Frömmigkeit im 19. Jh., nicht zuletzt die Herz Jesu-Verehrung, hat er mittels seiner vielen Andachtsbücher stark belebend und, man darf wohl auch sagen, veredelnd und vertiefend eingewirkt, gleichzeitig natürlich auch die Abkehr vom eigentlich Liturgischen indirekt begünstigt. A. Schn. [517]

L. Ahrens, *Lamennais und Deutschland. Studien zur Geschichte der französischen Restauration* (Universitäts-Archiv 32. Münster 1930). Die Arbeit belegt aufs neue die enge Verbundenheit Dom Guérangers mit den geistigen Strömungen der französ. Restaurationszeit. Lamennais stand Guérangers Lebenswerk anfangs freundlich, aber nie mit letzter Zustimmung gegenüber. Guéranger ist in seinen kirchengeschichtl. Studien von Lamennais beraten und auf Personen und Faktoren der deutschen Geisteswelt und Gelehrsamkeit wie Friedrich Schlegel, Planck und Voigt (Gregor VII.!) und die *Monumenta Germaniae* hingewiesen worden. Ein Briefwechsel zwischen Guéranger und Gerbet wird dargeboten, der, aus dem Besitz von Solesmes stammend und in den J. 1828—32 spielend, spezifisch liturgische Fragen nicht berührt. Vgl. im übrigen meine Besprechung in Deutsche Ltztg 1931 Sp. 710—713. A. Schn. [518]

H. J. Christiani, *Die Breslauer Bischofswahl von 1841 in ihrem Verlaufe und ihren nächsten Auswirkungen. Ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Breslau* (Eisleben 1930). Die mit reichen Literaturnachweisen versehene Schrift streift, wo sie in die scharfen Gegensätze zwischen Aufklärungsfrömmigkeit und Restaurationskatholizismus in Schlesien einführt, auch das liturg. Gebiet. Hatten sich bis dahin unter Nichtbenutzung der alten Diözesanagende von 1723 manche Geistliche „aus neologischen Ritualbüchern eigene Agenden nach Gutdünken zusammengestellt“ (S. 43 f.), so brachte Fürstbischof Knauer, in diesem Punkt glücklicher

als seine Vorgänger, endlich eine arbeitsfähige Kommission zur Revision des Diözesanrituals zusammen, aus deren Bemühungen die einwandfreie und brauchbare Agende von 1847 entstand (S. 47). A. Schn. [519]

H. Schrörs, *Johann Heinrich Floß (1819—1881)* (Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein 117 [1930] 1—150). Floß' Tagebuch über eine 1844/45 von ihm ausgeführte Studienreise hält einige Beobachtungen über die Feier der Messe in Süddeutschland fest, die dem jungen Rheinländer, in dem sich, wie Schrörs meint, die Grundsätze des praktischen Hermesianismus und altkirchlicher Geist verschmolzen hatten, sehr auffällig gewesen waren. Insbesondere in Bayern läsen manche Geistliche so schnell Messe, „daß ich ein wahrer Kerzenverbrenner gegen sie bin“. An Prof. Kuhn in Tübingen gefiel Floß nicht, „daß er in bezug auf die Sonntagsmesse so lax war“. Prof. Stadlbauer habe ihm gesagt, „das Ordinariat in Rottenburg sehe nicht einmal gern, wenn der Geistliche alle Tage Messe lese“ A. Schn. [520]

H. Dausend OFM, *Franz Xaver Lohbauer, ein vergessener Liturgiker der bayer. Franziskanerprovinz aus der Mitte des 19. Jh.* (Franziskan. Studien 17 [1930] 298—306). L. ist Verf. eines *Rituale eccl. ad us. clericorum ord. ff. minor. S. P. Francisci reformatae provinciae Antoniano-Bavaricae* 1851/52; Bd. I fast ganz dem Rituale der Diöz. München-Freising von 1834 entnommen, Bd. III (*Ritus in celebratione S. Missae sacrificii, festorum et divini officii*) eng angeschlossen an das Rituale des P. Constantin Hagerer OFM von 1729; L. verbesserte die Einteilung, brachte das Rituale auf den Stand der geltenden Vorschriften und versuchte zuweilen liturg. Erklärungen. Sein Werk leistet noch heute in der bayer. Ordensprovinz Dienste neben dem *Caeremoniale Romano-Seraphicum* (1912 verb. 2. A.) und *Rituale Romano-Seraphicum* (1910). M. R. [521]

J. de Kytspotter, *Le retour à la liturgie romaine dans le diocèse d'Amiens au XIX^e siècle* (Bull. trimestriel de la société des Antiquaires de Picardie 1929 S. 64—96). Die gute liturgiegesch. Untersuchung zeigt, daß die Rückkehr zur röm. Lit. in erster Linie das Werk des Bisch. v. Amiens Antoine de Salinis war, der durch die Bemühungen Dom Guérangers erleuchtet und unterstützt wurde. Nach Beendigung der vorbereitenden Verhandlungen kündigte ein Hirtenbrief vom 28. IV. 1853 die Einrichtung des röm. Ritus in allen Kirchen der Diöz. A. vom Dreifaltigkeitssonntag des folg. J. ab an. L. G. [522]

H. Dausend OFM, *Pierre Batiffol, ein um die Liturgik verdienter Forscher* (Lit. Zschr. 1 [1929] 213—216). [523]

N. Rousseau, *L'œuvre liturgique et grégorienne du Cardinal Dubois* (Rev. Grég. 15 [1930] 7—16). Würdigung der Tätigkeit des am 29. IX. 1929 verst. Kardinals für die Pflege der Liturgie und des Chorals. [524]

Fr. Heiler, *Adolf von Harnack †. Seine Stellung zum Katholizismus und Protestantismus* (Die Hochkirche 12 [1930] 268—278). Der puritanisch-spiritualistischen Auffassung H.s vom Christentum erschien „das sakramentale Kultwesen als halb oder ganz heidnischer Zauberdienst, als 'Rückfall in die antike Form der Religion niederster Ordnung'“. „Wie er für das Mysterium der Inkarnation im katholischen Dogma kein Organ besaß, so blieb ihm auch alle individuelle wie alle kultische Mystik der katholischen Kirche etwas schlechthin Fremdes.“ Er sah „in Dogma, Hierarchie und sakramentalem *opus operatum* die größte Abirrung vom schlichten Evangelium“. O. C. [525]

H. Lietzmann, *Gedächtnisrede auf Adolf von Harnack* (Sitzber. preuß. Ak. Wiss. 1931). Die am 22. I. 1931 gehaltene Rede rechnet das Lebenswerk H.s zu jenem Typ. wo zwar eine Arbeit scheinbar im Mittelpunkt steht, das Schwergewicht der Leistung aber auf der Fülle der spezielleren Arbeiten ruht. Sein Wissensdrang ging auf die Richtung und Stärke der die Menschheit umtreibenden Kräfte; das eigentliche Feld des Historikers sind ihm die Institutionen. Ihre Geschichte ist Ideengesch. = Geistesgesch. H.s „Mühen gilt dem Dogma in seiner Erscheinung als

formuliertes Bekenntnis, als Schriftkanon, als Hierarchie“. Kultus, Mystik, Volksglauben, worauf die neuaufblühende Religionsvergleichung Wert legte, waren für H. „Christentum zweiter Ordnung“. Diese Auffassung hängt mit H.s Begriff von Religion zusammen. O. C. [526]

A. Schaller, *Die älteste liturgische Zeitschrift und ihre Erneuerung* (Lit. Zschr. 1 [1929] 224—227). Berichtet über Geschichte, Programm und Arbeitsweise der *Ephemerides Liturgicae* (seit 1887; Neugestaltung seit 1927). [527]

H. Dausend OFM, *Die neue geschichtliche Abteilung der Ritenkongregation* (Lit. Zschr. 2 [1930] 158—159). Mitteilung über die Errichtung der Abteilung und ihre Arbeitsweise. [528]

M. Kordel, *W blasku rozjarzonego oltarza* (Im Altarkerzenschimmer) (Roczniki Katolickie, Poznań 7 [1930] 185—203). Unter dieser etwas präntiösen Aufschrift bringt der Herausgeber der „Roczn. Kat.“ einen Bericht von K. über Werdegang und Stand der I. Bew. im letzten Dezennium in Belgien, Frankreich, Deutschland, Österreich und Italien. K. führt die Leser in die Brennpunkte I. Lebens und Schaffens ein und stellt ihnen die führenden Persönlichkeiten vor. Ein eingehender Literaturausweis dient zu besserer Aufklärung. Gr. R. [529]

G. Ellard SJ, *A spiritual Citadel of the Rhineland, Maria Laach and the Liturgical Movement* (Or. Fratres 3 [1929] 384—388). Gute Übersicht über das Wirken der Abtei M. L. für die Liturgie: *Work of God, Spoken Word, Written Word*. [530]

R. d'Harcourt, *Le Mouvement liturgique dans l'Allemagne d'après-guerre et Romano Guardini*. Einleitung zur Übersetzung von Guardinis Buch *Vom Geist der Liturgie* (*L'esprit de la Liturgie* [Le Roseau d'or 7, Paris 1929] 3—94). Bietet eine treffende Darlegung der geistigen Grundlagen der deutschen liturg. Bewegung, ihrer Eigenart und ihrer Ziele, ihrer Entstehung und ihrer bedeutendsten Führer. Als Quellen werden Aufsätze von H. Platz und A. L. Mayer ausgiebig herangezogen. Würdigung der „personnalité puissante“ des Abtes von Maria Laach, Dr. Ildefons Herwegen, vor allem sodann R. Guardinis und seines Schrifttums. Den gegenwärtigen Stand der liturg. Bestrebungen beurteilt der Verf. optimistisch: Der Kreis der von der Liturgie Erfaßten ist zwar klein, dafür aber um so intensiver. Die Liturgie erscheint geradezu als die Retterin für alle geistigen Nöte und Gebrechen der Zeit. [531]

Mario Bendiscioli, *Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania*. Einführung zur ital. Übers. von Guardinis Buch *Vom Geist der Liturgie* (*Lo spirito della liturgia*, Collezione „Fides“ 2, Brescia 1930, S. XVII—LII). B. gibt zunächst (gestützt auf die Urteile und Aussagen E. Przywara's SJ) einen kurzen Abriß der Rückkehr des deutschen Katholizismus „aus dem Exil“ auf den Gebieten der Politik, Wissenschaft, Philosophie und Dichtung. Geht dann zur religiösen Erneuerung der Nachkriegszeit über, in der die liturg. Bewegung eine große Rolle gespielt habe. Verf. verzichtet aber, sehr zum Schaden des Gesamtbildes, auf eine Darstellung und Würdigung dieser Bestrebungen, ein Verzicht, der in einer Einführung in die erste und programmatische Schrift eben dieser Bestrebungen geradezu unerklärlich ist. Statt dessen entwirft Verf. in großen Zügen lediglich ein Bild der katholischen Jugendbewegung, um von dort her auf das Schrifttum Guardinis zu kommen, das vor allem in seiner erzieherischen Haltung und Fragestellung gewürdigt wird. [532]

P. Parsch, *Die liturgische Aktion in Österreich* (Bibel u. Lit. 4 [1930] 501—509). Vortrag auf dem internationalen liturgischen Kongreß in Antwerpen 26.—27. VII. 1930. — Geschichte und Methode der lit. Bestrebungen in Österreich. Der Anstoß geht von Deutschland aus. Zuerst aufgegriffen von Wilh. Schmidt SVD, dann vor allem von Klosterneuburg (Prof. P. Parsch). Vorzüglich Pflege der Einführung des Volkes in die Liturgie durch Belehrung, Anschauung und aktive Teilnahme. [533]

Adr. Bernareggi, *Il Movimento liturgico in Italia* (Ambrosius 7 [1930/31] 162—174). Vortrag, gehalten auf dem ersten Internat. Lit. Kongreß in Antwerpen im Juli 1930. Ausführliche Darlegung der lit. Bestrebungen in Italien von ihren ersten Anfängen in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts., die mit der Erneuerung der kirchlichen Musik in Zusammenhang standen, über die Zeit vor dem Kriege, die als eine Periode wissenschaftlicher Arbeit auf liturg. Gebiete bezeichnet werden kann, bis zur Gegenwart, da eigentliche Bemühungen um Erneuerung des liturg. Lebens einsetzen. Die Ausgangspunkte der gegenwärtigen Bewegung sind die Abteien Finalpia mit ihrer Zeitschrift *Rivista liturgica*, Parma unter Abt Caronti, S. Paolo in Rom, früher unter Abt Schuster, Praglia; hinzu treten Angehörige anderer Orden und des Weltklerus. Die Bestrebungen äußern sich in einem lebhaften Schrifttum (Zeitschriften, Übersetzungen der lit. Texte, Abhandlungen), in den Bemühungen der kirchlichen Oberhirten, bes. der Kardinäle Lafontaine und Schuster und des Bischofs Rodolfi von Vicenza, schließlich in Kongressen und Tagungen. Verf. stellt aber augenblicklich einen gewissen Stillstand fest. Da es sich jetzt darum handelt, die lit. Frömmigkeit in das Volk zu bringen, erheben sich große Schwierigkeiten, die z. T. im Volkscharakter und in der bisherigen religiösen Verbildung des Volkes liegen, das heutzutage jener Liturgie, die doch aus demselben Volke hervorgegangen ist, völlig entfremdet ist. Wie in den anderen Ländern, so sind es auch hier die Gebildeten, vor allem die studierende Jugend, die das liturg. Leben aufgreifen und pflegen. Verf. hofft, daß bei geduldiger, unverdrossener Arbeit auch die weiteren Volkskreise sich ihm nicht verschließen werden. [534]

***G. Zunini**, *Die liturgische Idee in Italien* (Der Seelsorger 7 [1930/31] Heft 1 und 2). [535]

Joh. Tschuor, *Die liturgische Bewegung in der Schweiz* (Kirche und Leben, Baar, Kt. Zug [1930] 43—46). Die lit. Erneuerung steht in der Schweiz noch in ihren Anfängen, hat bisher weder prominente Führer noch nennenswerte Veröffentlichungen hervorgebracht, blüht aber im Stillen doch allenthalben auf. Die Meßtexte von Klosterneuburg, der Liturgiekalender, das Volksmeßbuch werden in großer Zahl benutzt. Es fehlt aber noch an der rechten Einführung und Vertiefung in die Liturgie als Lebensquell. Verf. erhofft für die Zukunft von der Abtei Engelberg nachhaltige Impulse. — Wertvoll ist zu Beginn des Referates die treffende Darlegung von Sinn und Werden der lit. Bewegung überhaupt. [536]

E. Przywara SJ, *Liturgische Bewegung — ein Rückblick* (Liturg. Zschr. 2 [1930] 1—11, 41—49). Verf. schaut auf die lit. Bewegung und ihre „sachlichen Fragen“ zurück, nachdem „das Denken der liturgischen Erneuerung zum festen Bestand geworden“, d. h. wohl, nachdem die lit. Erneuerung aus dem Zustand der Bewegtheit in den eines ruhigen und sicheren Wachstums eingetreten ist und sich aus der „religiösen Form der sog. Wende, die seit zwei, drei Jahren zu Ende ging“, zu einem bedeutenden und dauernden Faktor im katholischen Leben der Gegenwart entwickelt hat. Verf. erklärt, allerdings erst gegen Schluß seiner Abhandlung, daß er nicht den „historischen“, sondern den „sachlichen Ertrag“ der lit. Bewegung feststellen wolle. Bei der dunklen und vieldeutigen Ausdrucksweise des Verf. ist es nicht unnötig, eigens darauf hinzuweisen, daß er damit sagen will, er beabsichtige nicht etwa, das Fazit aus der lit. Bewegung als einer endgültig vergangenen Erscheinung zu ziehen; er wolle vielmehr eine philosophische Erörterung anstellen über die Bedingungen, unter denen eine lit. Frömmigkeit echt und gesund sei, nachdem sie nunmehr sich eine Zeitlang der Betrachtung dargeboten habe. Dieser „sachliche Ertrag“ wird auf folgendem Wege gewonnen: Der Verf. sucht zunächst den Sinn der lit. Bewegung durch Aufstellung verschiedener „Sinneaspekte“ zu fassen. Sie „war“ Bewegung zur Gemeinschafts-Frömmigkeit, zur „Frömmigkeit der Form“, zur theozentrischen Frömmigkeit. Dem entspricht ein ihr zugrunde liegender und von ihr erstrebter Aspekt der Kirche 1. als einer organischen Gemein-

schaft des mystischen Leibes, 2. als einer Hierarchie „inhaltlicher Formen“, durch deren Anteilnahme das Glied sich selber formen läßt, 3. schließlich als Gnadenkirche und „verklärte Kirche“, an deren Erscheinung die Rechtskirche und streitende Kirche etwas Sekundäres ist. Diese drei „Aspekte“ sind romantischer Natur und Herkunft. Ein vierter „Sinnaspekt“ schließt sich an, der spezifisch Gegenwartsbedeutung hat: In der Bewegung das Streben nach „Verklärungsfrömmigkeit als Endzeitsfrömmigkeit“ — die Kirche als Vorwegnahme des verklärten Lebens, als „Bild des himmlischen Tempels“, nicht so sehr als „Bild der Sendung der Propheten, des Sohnes und Heiligen Geistes und der Apostel in die unverklärte Welt“. — Nach dieser mehr positiven Darlegung, in der manches sich einfacher und damit eindeutiger und klarer sagen ließe, erkennt der Verf. sodann in jedem der genannten Aspekte einen „kritischen Punkt“, wo sich das Positive „so zuspitzt, daß es in Gefahr steht, unmittelbar abzustürzen“. Aber man beachte wohl: Der Verf. erkennt ihn nur, da er selbst die gegensätzliche Zuspitzung herbeigeführt, während sie in der Bewegung selbst durchaus nicht intendiert war oder ist. Sie sieht vielmehr die Gegensätze als Prinzip gemeinsamen Lebens, nicht als Spannung, die im Tiefsten für sie eine Entzweigung bleibt. Es gibt für sie also nicht so sehr ein „Gegenüber“ (und schließlich „Auseinander“), als vielmehr ein Zusammenwirken von Gemeinschaft und Individuum, Form und Leben, Gott und Mensch, Gnaden- und Rechtskirche, Organismus und Organisation usw. In diesem Sinne betont sie gerade den Wert des Individuums, des Einzelgliedes in der Gemeinschaft; denn in seine Hand ist in bestimmtem Grade deren Wachstum oder Welken gelegt. Nur ist ihr die Gemeinschaft, der Leib, das Übergeordnete. Sie will die persönliche Erfassung und Belebung der lit. Formen, in denen der Dienst der Gemeinschaft sich vollzieht und durch die Gott sakramental seine Gnade spendet; nur sollen Gott und die Gemeinschaft das Übergeordnete sein. — Der Leser darf nun aber auch gar nicht glauben, daß der Verf., wenn er von „kritischen Punkten“ und „Krisen“ in der Bewegung redet, wirkliche „Krisen“ meine, die sich zersetzend ausgewirkt hätten. Er muß immer im Auge behalten, daß der Verf. lediglich Möglichkeiten, die er aus Elementen der lit. Geisteshaltung zusammenstellt, akademisch erörtert. Es geht ihm um das Echte und die Gesundheit der lit. Frömmigkeit, deren Kennzeichen gesucht werden, um vor den „Gefahren“ des Gegenteils zu warnen. Die Gefahren nun, die der lit. Frömmigkeit drohen, sieht der Verf., indem er den „sachlichen Ertrag“ aus seinen Erörterungen zieht, einmal in der Überbetonung der Form, die ein „Verkleiden der Angst vor dem Unendlichen“ sein könne, in dem „geheimen Stolz“ sodann, der die Erhabenheit göttlicher Majestät begehre, in furchtsamer Passivität, in ästhetischer Kontemplation. Dem muß das „Dienen-Wollen“ und „Sterben-Können“ entgegentreten, das Stehen in der Realität aktiven Lebens. — Den Inbegriff wahrer liturgischer Lebensform sieht der Verf. schließlich positiv in der Regel des hl. Benedikt niedergelegt, da sie dem Gottesdienst die Entsagung, dem Subjektiven die Gemeinschaft im „Dienste Christi“ verbindet. Im Ganzen der Kirche gesehen, vertritt sie die „Milde der Objektivität“ gegenüber der „Schärfe persönlicher Endgültigkeit“ des Karmel und des Jesuitenordens, die in der völligen Selbstentäußerung der seelischen „Nacht“ und der „Sendung in die Welt“ ihren Ausdruck finden. „Letzte und tiefste Echtheit liturgischer Frömmigkeit“ liegt „am Sichdurchdringen beider“, der Schärfe und der Milde: Dienst des Gekreuzigten zum Heile der Welt. [537]

Dietrich v. Hildebrand, Aufgaben und Strömungen im Katholizismus der Gegenwart (Der kath. Gedanke 3 [1930] 172—185). Aufgabe des Katholizismus ist: Rettung aus dem Realismus, Utilitarismus usw. der Gegenwart, die ihrer anthropozentrischen Einstellung entstammen. Daher Wahrung und Pflege eines in der Übernatur und dem Glauben wurzelnden Lebens. Als vier Elemente in dieser Bestrebung werden genannt und dargelegt: die liturg. Bewegung als Rückkehr zum gelebten Dogma, die damit verbundene neuaufllebende Mystik und Askese, das Er-

wachen der christl. Gemeinschaftsidee, das Neu-bewußtwerden der Universalität der Kirche. [538]

A. Steuer, *Wesen und Wert der liturgischen Bewegung; ihre Gefahren* (Bibel und Lit. 4 [1930] 365—369, 398—403). Schlicht und wohlwollend gehaltenes Referat. Hebt die Zeitnotwendigkeit einer lit. Bew. hervor. Kennzeichnet ihren Wert auf religiösem, psychologischem, pädagogischem und sozialem Gebiet. Warnt vor Übertreibungen, mahnt zu Maß in der Einführung lit. Frömmigkeitsformen. Weist falsche Anschuldigungen zurück, brandmarkt einige „gottesdienstliche Ungeheuerlichkeiten“. Sieht eine Gefahr in der Spannung, in die heute der liturgisch Gebildete gegenüber aktuellen Gebräuchen seiner Pfarrei gerät. Sie kann nur durch den Klerus behoben werden, wenn er wirklich alle priesterlichen Funktionen und Pflichten im Geiste der Kirche erfüllen würde. [539]

P. Leturia, *Consecuencia inesperada del Movimiento liturgico benedictino* (Estudios eclesíasticos 1930, 539—553). Nimmt Anstoß an der zuerst von Dom Festugiére OSB ausgesprochenen Feststellung, daß zwischen der Geisteshaltung der Ignatianischen Exerzitien und der Liturgie ein Unterschied bestehe. Weist auf den Zusammenhang der *Exercitia spiritualia* des hl. Ignatius mit dem *Exercitatorium* des Abtes Cisneros von Montserrat hin. Findet jene Behauptung auch in der „Geschichte des benediktinischen Mönchtums“ von St. Hilpisch OSB wieder, der sogar die Auffassung des Abtes Cisneros selbst und der ganzen Reformkongregation von Valladolid bezügl. der Liturgie und ihrer Feier als der benediktinischen Überlieferung fremd bezeichnet habe. Sieht darin einen Erweis für den extremen Charakter der liturg. Bewegung (!). — Allerdings eine „unerwartete Konsequenz“! [540]

P. B., *Rosenkranz und Liturgie* (Bibel u. Lit. 4 [1929/30] 28—32). Verteidigt die lit. Bewegung gegen den Vorwurf, den Leo Post OP in einem Aufsatz *Rosenkranz — Oktober — liturgische Bewegung — Heilige Messe* (Okt.-Nummer des „Monatsboten f. d. kath. Geistlichkeit“ 1929) gegen sie erhoben hat, als sei sie ein Feind des Rosenkranzes. Erweist diesen Vorwurf mit Recht als falsch. Wohl könnten in der Tat Mißgriffe vorgekommen sein. Aber es sei auch nicht zu verkennen, daß eben auch Mißstände vorhanden waren, die dringend nach Abhilfe riefen. Die lit. Bewegung will den R. nicht verdrängen, sondern vertritt nur die berechtigte Ansicht, durch Benutzung eines Meßbuches und Anschluß an die Liturgie sei eine fruchtbarere Meßfeier möglich als durch Verrichtung eines Gebetes, das vielen zum bloßen Lippengebet geworden ist. Nicht die lit. Bewegung, sondern der moderne Zeitgeist sei der Feind des R. Die Feier der Liturgie leite im Gegenteil zu einer vertieften Erfassung der Erlösungsmysterien an und bereite zugleich jene beschauende Geisteshaltung vor, die ein rechtes R.-Gebet erst ermögliche. Die Verfügung Leos XIII. wolle nicht den R. als Idealgebet während der Messe aufstellen, sondern gebe frei, ihn im Monat Oktober schon morgens während der Messe oder abends vor dem Allerheiligsten beten zu lassen. Vgl. Nr. 553 f. [541]

Eriugena, *Zuviel Liturgie?* (Das Hl. Feuer 17 [1930] 393—401). Bewertet die liturg. Bewegung als einen Versuch, die Liturgie den ästhetischen Bedürfnissen der Gebildeten anzupassen. Die Liturgie übe auf letztere einen magisch-faszinierenden Einfluß aus, der sie daran hindere, zum Göttlichen vorzudringen. Sie sei daher Gift für sie und es sei angebracht, ihnen die Liturgie wieder zu nehmen und sie „beim hl. Opfer den Rosenkranz beten“ zu lassen! [542]

Urbanus Bomm OSB, *„Die Liturgie soll von Tag zu Tag gefördert werden“* (Pius XI.) (ebda 517—523). Entgegnet auf die unklaren und entstellenden Ausführungen Eriugenas (s. Nr. 542) in prinzipieller Weise: Die lit. Bewegung ist eine religiöse, nicht eine ästhetische. Gerade in unserer Zeit hat sie eine besondere Mission. Sie ist eine Angelegenheit des ganzen christl. Volkes, wenn sie auch von den Gebildeten und der Jugend eingeleitet worden ist. Sie bietet dem Gebildeten und dem einfachen Volke kein „Gift“, sondern öffnet ihnen die alten Lebensquellen. Nicht

„zuviel Liturgie!“, sondern deren tägliche Förderung im Sinne der Constitutio Pius' XI. [543]

The Liturgical Movement (Popular Liturgical Library, Series IV, Number 3) (The Liturgical Press, Collegeville, 1930). Vereinigt 3 Abhandlungen über die liturgische Bewegung: 1. *The Lit. Movement — Its General Purpose and Its Influence on Priestly Piety*, Abdruck aus *The Acolyte* 1929, Augustheft (S. 5—11); 2. Virgil Michel OSB, *The Significance of the Lit. Movement*, Abdruck aus dem N. C. W. C.-Bulletin 1929, Aprilheft (S. 12—22); 3. M. B. Hellriegel, *A Survey of the Lit. Movement*, Vortrag aus der lit. Tagung zu Collegeville am 25. VII. 1929 (S. 23—29). Der 2. und 3. Artikel bieten kurze Überblicke über Ursprung und gegenwärtigen Stand der lit. Bestrebungen in den Ländern Europas. [544]

Das Septemberheft der Zeitschrift *Orate Fratres* (3 [1929] 321—368) enthält einen Bericht über den in S. John's Abbey Collegeville (Minn.) am 25. VII. 1929 abgehaltenen „*Liturgical Day*“ und bietet den Wortlaut der 6 kurzen Referate. [545]

P. S., *La XII^e Semaine liturgique à l'Abbaye du Mont César, 29 juillet—1^{er} août 1929* (Quest. lit. et par. 14 [1929] 263—266. „Liturg. Woche“ in französischer Sprache in Löwen. Thema der Veranstaltung: „La liturgie dans nos paroisses.“ Bericht über den Verlauf und die Referate. [546]

Jos. Kreps OSB, *La XIII^e Semaine liturgique néerlandaise* (ebda 266—271). Tagung in Brügge 19.—23. VIII. 1929. Ehrung des Msgr. Callewaert. Die Referate behandeln die Liturgie der Karwoche. [547]

L. W., *De 7de Liturgische Bijeenkomst der Meisjesstudenten te Zwolle* [Karstage 1930] (Ons lit. Tijdschr. 15 [1930] 111—115). [548]

Le premier congrès liturgique International, XIII^e semaine liturgique française et XIV^e Néerlandaise (Les Questions lit. et paroiss. 15 [1930] Heft 5/6. 209—387). Gibt die Referate des internationalen Kongresses zu Antwerpen (Juli 1930) in extenso wieder. Es berichten: M. van Assche OSB über Flandern (215—227), Abt Bernh. Capelle OSB über die Wallonie (228—240), Msgr. A. Bernareggi über Italien (241—260) (vgl. Nr. 534), H. Lauwaert über die Niederlande (261—272), P. Marangé über Frankreich (273—293), Prior Alb. Hammenstede OSB über Deutschland, speziell über die Bestrebungen der Abtei Maria Laach (294—307), Abt F. Cabrol OSB über England (308—325), M. Santos OSB über Portugal (326—334), M. L. Carvera über Spanien (335—350), Prof. Pius Parsch über Österreich, speziell über die Unternehmungen von Klosterneuburg (351—363) (vgl. Nr. 533), A. Wronka über Polen (364—372), Abt E. Vykoukal OSB über die Tschechoslowakei (373—376), M. Virgil OSB über Amerika, speziell das Wirken der „Liturgical Press“ von Collegeville (377—387). [549]

Hugo Dausend OFM, *Der erste internationale liturgische Kongreß* [20.—29. VII. 1930 zu Antwerpen] (Lit. Ztschr. 2 [1930] 190—197). Ders. in der Köln. Volkstzg. Nr. 441 vom 30. VII. 1930, S. 6. [550/1]

D. Rousseau OSB, *Le premier Congrès liturgique international* (Rev. lit. et monastique 15 [1930] 281—291). [552]

Fr. X. Hecht PSM, *Der öffentliche tägliche Rosenkranz im Oktober* (Anz. f. d. kath. Geistlichk. Deutschlands 48 [1929] Nr. 10). Weist darauf hin, daß die urspr. nur für das laufende Jahr geltende Rosenkranzverordnung Leos XIII. vom 30. VIII. 1884 durch Erklärung der Ritenkongregation vom 2. VIII. 1885 befristet wurde, „solange die traurigen Verhältnisse zwischen der Kirche und dem Staate fort-dauern und man noch nicht Gott danken könne für die wiedererlangte völlige Freiheit des Papstes“. Sieht diesen Zeitpunkt nun gekommen und sagt, daß damit die Verpflichtung in diesem Jahre erloschen sei auch ohne ausdrückliche Zurück-ziehung der Verordnung. — Ders., *Der Oktoberrosenkranz ist nicht mehr geboten* (Lit. Zschr. 2 [1930] 29—32). [553/4]

Hugo Dausend OFM, *Die Liturgie in der anthroposophischen Christengemeinschaft* (Lit. Zschr. 2 [1930] 197—201). Inhaltsangabe der liturg. Schriften aus der anthroposophischen Sammlung *Christus aller Erde*. Menschenweihehandlung Friedr. Rittelmeyers, im äußeren sich stark anlehnend an die kathol. Meßfeier. Die sieben Sakramente in der Darstellung Frielings. Inhaltlich ist diese „Liturgie“ christlich verkleidetes Heidentum. Der Ernst jedoch, mit dem sie gefeiert wird, und die hohe Wertschätzung, die sie von seiten ihrer Anhänger erfährt, könnten manchem Katholiken zur Lehre sein. [555]

* **J. Limburg**, *Christliche Bildwerke und Tagebuchblätter aus der Schaffenszeit* (München [1929?]). 70 Tafeln und viele Abbildungen von plastischen Werken, bes. Portäts, des Künstlers L. Der Text schildert (laut Besprechung) u. a. anschaulich die kultischen Feiern in Rom. [556]

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

Abraham 379
 Achelis 227. 240
 Adamski 513
 Adontz 326 f.
 Ahrens 518
 Albert 514 f.
 Alès, d' 462
 Alfonso 386. 422
 Allgeier 161. 164
 Alonso 74 f.
 Althaus 484
 Alvarez 63
 Andrae 137 f.
 Andrieu 60. 79. 91. 289 f.
 388. 395
 Arbesmann 438
 Assche, van 549
 Asting 195

Bächtold-Stäubli 131. 473
 Baier 514 f.
 Barin 12
 Barth 416
 Basset, A. 331
 Basset, H. 331
 Basset, R. 331
 Batiffol 79
 Bauer, B. 52 f.
 Bauer, P. 50
 Bauer, W. 197. 205
 Bauerreiß 412. 439. 473
 Baumeister 507
 Bäumer 309
 Baumgärtler, J. 78
 Baumgärtner, S. 491
 Baumstark 60. 231. 265.
 267. 269. 273. 284. 306 f.
 311. 313. 321. 323. 387 f.
 Baur 279
 Bayan 327
 Behm 227
 Bellay, Du 75
 Bellord 74 f.
 Bendinelli 118
 Bendiscioli 532

Benešević 253
 Bernardi 73
 Bernareggi 534. 549
 Bertholet 59 d. 144. 153
 Bérulle 75
 Bévenot 115. 206
 Bielmeyer 411
 Bihlmeyer 51. 55
 Bilko 40
 Birkner 485
 Bishop 98
 Blume 453. 458
 Bock 239
 Böhmer 80
 Bogdanowicz 70
 Boiardi 73 f.
 Bolkestein 118
 Bolley 37
 Bomm 54. 543
 Boor, de 133 g
 Bopp 29 f.
 Borgia 271. 306
 Bosch 133 d
 Brandt 224
 Braun 222
 Bréhier 333
 Brightman 287
 Brinktrine 231 a. 378
 Brocke 35
 Browe 52 f. 413. 471. 473
 Bruyne, De 106 f. 163
 Buchberger 59 c
 Buchwald 88
 Buckreis 105
 Budde 157 f.
 Budge 325
 Burmester 322
 Burn 451

 Cabrol 59 b. 264. 387. 549
 Cahen 133 g. 250
 Callewaert 88. 95. 99
 Campenhausen, v. 104. 232
 Capdevila 471 a
 Capelle 3. 27. 107. 549

Cappello 12
 Cappujns 422
 Carvera 549
 Casanowicz 246
 Casel 5. 9. 62. 69. 70. 72.
 219
 Caspari 139. 160
 Castelli 74 f.
 Catergian-Dashian 284
 Cavalieri, de 253
 Černík 367
 Chaîne 295
 Charbonneau 59 b
 Chase 206
 Chassignet 133 k
 Cherel 509
 Christiani 519
 Clercq, de 398
 Coelho 41
 Cohausz 487
 Collomp 289 f.
 Connolly 78
 Constantinus 111
 Conway 352
 Conybeare 267
 Cuyper, de 28

 Daiches 167
 Dalman 171. 208
 Dausend 521. 523. 528.
 550 f. 555
 Delaporte 366
 Delehay 221
 Delporte 172 f.
 Dévaud 322
 Dexter 133 k
 Dhorme 139
 Diderrich 443
 Diehl 197
 Diettrich 128. 256
 Dillersberger 6. 71
 Dobschütz, v. 236
 Dold 376 f. 408
 Dölger 78. 147. 156. 197.
 228. 234

Dresen 403. 490
 Dreves 453
 Driesch 14
 Dubois 75
 Dulong 456
 Du Mesnil du Buisson 143
 Dunkel 192 f. 300. 324
 Durst 69
 Dutilleul 57 a
 Dütschke 234

Ebel 45 f.
 Ebbell 149
 Ebeling 134
 Ebersolt 353
 Eeckhoutte, van 397
 Eerdman 158
 Ehrhard 330
 Eichmann 405
 Eisenhofer 65
 Ellard 382. 530
 Elliger 232
 Engdahl 287
 Engel 441
 Eriugena 542
 Eschelbacher 190
 Euringer 281 f. 308

Faber 59 d
 Fabricius 207
 Faller 228
 Faulhaber 169
 Ferrari 270
 Ferhat 284
 Ficker 477 f.
 Fiebig 208
 Fischer 88. 396
 Flaskamp 421
 Fogués 133 j
 Forget 332
 Foure 75
 Frere 387
 Frieling 555
 Friesenegger 439
 Froberger 516
 Fuchs, G. 370
 Fuchs, V. 217
 Furlani 135. 142

Gagé 222
 Gaglio 454 a f.
 Galdos 94
 Galling 123

Gardiner 149
 Gaselee 460
 Gass 278
 Gassisi 306
 Gatzweiler, H. 493
 Gatzweiler, O. 369
 Gaudel 454
 Gavin 183
 Gebhard 133 e
 Gebhardt 162
 Genzmer 133 g
 Gescher 80
 Gide 115
 Gillmann 80
 Gladysz 452 f.
 Glückert 431
 Godbey 146
 Goebel 239
 Göller 417
 Gorgadze 328
 Göttler 2
 Gottlob 80
 Götz 504
 Gougard 43. 86
 Goussen 256. 267 f. 273.
 336

Grabar 345
 Graf 261 f.
 Graffin 325
 Grébaut 295. 325
 Greßmann 123
 Greiff 216
 Greubel 438
 Griera 133 i
 Grisar 88
 Grivec 276
 Grunewald 361
 Grünwald 333
 Grützmacher 482 f.
 Guardini 3 f. 26. 531 f.
 Gunkel 59 d
 Günther 31

Haag 52 f.
 Habert 75
 Häfner 442
 Hamel, Du 74 f.
 Hamm 214. 231 a
 Hammenstede 70. 549
 Hanssens 423
 Harcourt, d' 3 f. 531
 Harden 281
 Harnack, v. 199. 223. 229

Harris, Th. L. 13
 Harris, R. 303
 Hashagen 358
 Hauck 108
 Hauer 113
 Hebbelynck 320
 Hecht 553 f.
 Hehn 160 f.
 Heiler 114. 525
 Heimann 36
 Heiming 314. 331
 Heinisch 172 f.
 Helbig 477 f.
 Hellriegel 544
 Hempel 123
 Hendrichs 238
 Hendrix 277
 Hérís 70
 Herkenne 171
 Herter 118
 Herwegen 24. 150
 Hildebrand, v. 538
 Hilling 80
 Hilpisch 540
 Hindringer 133 e. 443 f.
 Hirn 434
 Hirsch 204. 477 f.
 Hoffmann 131
 Holl 88
 Holzmeister 211. 218
 Hoogeveen 473
 Hoornaert 492
 Hoppe 23
 Hornykewitsch 293
 Horst 123
 Huber 11
 Huem 452
 Huhn 228
 Hyatt 266

 Iborra 473
 Ingoroqwa 267
 Issel 195

 Jaeger 32
 Jagoditsch 305
 James 364
 Janot 211
 Jeannin 315
 Jenkins 364
 Jesse 133 a
 Johann Georg Herzog zu
 Sachsen 274

- Johner 377
 Jone 59 a
 Jordan 109
 Jorga 278. 340
 Josi 241
 Juhász 404. 426
 Jungmann 6
 Junker 312

 Kammler 36
 Kattum 473
 Kentenich 381
 Kekelidze 267 f. 336
 Kellner 447
 Kern 119 f.
 Ketrzynski 453
 Keyser 359
 Kiene 392
 Kiesgen 101
 Kirsch 88. 237. 240. 387
 Kittel 117
 Kjaer 152
 Klausner 118. 197. 399
 Kleinknecht 117
 Kleinschmidt 440 a
 Kluge 267
 Knabenbauer 211
 Knight 77
 Kobe 486
 Koch 417
 Koeniger 80
 Koeverden, van 19 f.
 Kondakow 352
 Kordel 529
 Korzonkiewicz 16 f.
 Kovacic 90
 Kraft 368
 Kramp 70
 Krayner 131
 Kreps 547
 Kriss 132 f.
 Kroll 116
 Kühár 30. 445
 Kuhl 166
 Künzig 474
 Kytspotter, de 522

 Lagrange 337
 Lambot 95. 106 f.
 Lampen 430. 457. 459. 473
 Lampérez 465
 Lancelot 93
 Landersdorfer 174

 Landsberger 158
 Laporta 4
 Lassaulx, v. 170
 Lassay 59 b
 Lassus 333
 Laurent, M. 469
 Laurent, V. 253
 Lauwaert 549
 Lavignino 510
 Leander 308
 Lebrun 264
 Leclercq 59 b. 264
 Lehmann 365. 374
 Lehner 247
 Leisegang 195
 Lepin 73
 Lesage 280
 Lescow 352
 Leturia 540
 Levillain 133 k
 Lewy 199
 Lietzmann 128. 203 f. 526
 Liesenberg 242
 Limburg 556
 Lippert 14
 Littmann 266
 Löfgren 251
 Löhr 10
 Lortzing 89
 Lothar 233
 Lüdtke 260
 Lüers 443
 Lukmann 286

 Maccheroni 31
 Mäcklenburg 159
 Macler 334
 Maldonat 74 f.
 Mâle 412
 Mallon 244
 Manser 418. 437
 Manning 74 f.
 Maranget 549
 Marchets 336
 Maria-Jozefa 19 f.
 Marr 329
 Marshall 254
 Martin, v. 362
 Martin, E. J. 249
 Masdeu 473
 Massé 331
 Massis 11
 Mayer 2. 357. 440. 443. 476

 Meester, de 59. 294
 Meinhold 157 f.
 Meißner 133 g
 Meissner 134
 Mercati 253. 291
 Messenger 450
 Miatev 346
 Michel, A. 272
 Michel Le Grand 402
 Michel, V. 544
 Millet 318. 333
 Mingana 303 f.
 Minichthaler 33
 Mitterwieser 413
 Mohlberg 391
 Molitor 316
 Mongel 473
 Mönius 11
 Morath 34
 Morattes 287
 Morawski 69 f.
 Moreau 288
 Morey 333
 Morin 40. 389. 418
 Mowinckel 195
 Muck 495
 Muckermann 45 f.
 Muijser 292
 Müller, G. 362
 Müller, J. 473
 Müller, S. 188
 Mumbauer 44
 Muncey 133 i
 Munding 376
 Múnera 220
 Muratov 350
 Murböck 2

 Narberhaus 108
 Naumann 132. 362
 Neumüller 448
 Neunheuser 209
 Neuß 468
 Nickl 394
 Nicolay 436. 508
 Noack 120
 Nock 125 f.
 Nygren 196

 Obertyński 379 f.
 Okunev 338 f.
 O'Leary 59 b. 264. 312
 Olsen 250

- Orfali 179
 Orlandos 348
 Orzech 39
 Othon 110
 Otto 195

 Panfoeder 7
 Papadopoulos Kerameus
 253. 349
 Pargoire 95
 Parsch 56 f. 62. 85. 533.
 549
 Pasté 12. 81
 Pastor, v. 489
 Paulin 517
 Peradze 267 f.
 Pérez Beneito 506
 Pérez y Pando 466
 Peters, J. 91. 165 f.
 Peters, N. 168
 Peterson 123
 Petit 264
 Petrie 147
 Petró 61
 Pettazzoni 112 f.
 Pfeiffer 367
 Pfeilschifter 507
 Pinsk 8. 45 f.
 Pölnitz, v. 502
 Pope 449
 Posner 189
 Post 541
 Power 336 f.
 Prado 393
 Preisendanz 373
 Preuß 482 f.
 Pribilla 11
 Priebe 488
 Prochno 369
 Protitch 344
 Przeworski 141
 Przywara 532. 537
 Puniet, de 375. 435
 Pürstinger 75

 Quasten 198. 243

 Rahmani 263
 Rahner 230
 Ranft 15
 Rauer 210
 Ravanat 64. 82 f. 98. 100
 Recelj 66. 102

 Reeb 444
 Reitzenstein 127. 212. 227
 Renz 74 f.
 Rest 385
 Reynold, de 11
 Rheinfelder 463
 Richards 226
 Ries 68
 Rittelmeyer 555
 Ritz 132
 Robson 133 m
 Rodenwaldt 122
 Rodriguez 221
 Roetzer 419
 Rohner 6. 68 f. 73
 Romberg 176
 Rosenthal 384
 Rouët de Journal 57 a
 Rousseau 524. 552
 Rücker 284 f.
 Rückert 477 f.
 Ruf 432

 Salaville 218. 278
 Salmon 400
 Salomon 360
 Samuel, E. 194
 Samuel, H. 191
 Santorio 84
 Santos 549
 Satal 336
 Saxl 127
 Sbath 257
 Schaafhausen 356
 Schabes 97
 Schaller 527
 Schauerte 512
 Schechter 187
 Scheeben 75
 Schingnitz 14
 Schippers 464. 470
 Schissel 253
 Schlager 503
 Schlier 200 f.
 Schmaus 429
 Schmidt, H. 175
 Schmidt, W. 372. 533
 Schneider, A. M. 245
 Schneider, F. 414 f.
 Schollmeyer 145
 Scholz 196
 Schott, A. 51. 55
 Schott, S. 148

 Schottenloher 370
 Schrade 235
 Schrijnen 129
 Schrörs 520
 Schubert 130. 505
 Schüller 496 f.
 Schulz 177
 Schuster 18. 64. 88
 Schwartz 78
 Scialhub 304
 Seeberg 227
 Séguier, de 70
 Seller 438
 Sellin 225
 Semharay Selim 281
 Serra Vilaró 248. 472
 Sethe 148. 197
 Sickenberger 210
 Siffrin 375. 378
 Sigerson 452
 Sirarpie der Nersessian 333
 Sisto 172 f.
 Skeat 86
 Skrobiszewski 379
 Smith 185
 Smothers 309
 Soiron 25
 Sommerlad 371
 Sommerlath 482 f.
 Sophronios 255
 Soteriu 347
 Spamer 43. 132. 467
 Spiegelberg 140. 150 f.
 Spörl 354
 Stacy Waddy 166
 Stadelmann 363
 Stadtmüller 476
 Staerk 186
 Steele 352
 Stefanescu 341 f.
 Stella 12
 Stephan 59 d
 Steuer 539
 Stoehr 461
 Stoelen 319
 Stolz 406
 Stricker 70
 Stroppel 433
 Sühling 233 f.
 Sukenik 181 f.
 Swainson 287
 Szczepanski 87
 Szlagowski 87

- Szmyd 58
 Taille, De la 73 f.
 Ter Israel 327
 Thibaut 390
 Thorndike 133 n
 Tietze 464
 Tillyard 310
 Timerding 356
 Tisserant 252. 275. 295
 Tomanek 87
 Toure 75
 Tremmel 45 f.
 Trubetzkoy 351
 Tschnor 536

 Umberg 6. 68 f. 213
 Ušeničnik 391

 Vaccari 94
 Vajs 446
 Vasconcelo, De 96
 Velde, van de 19 f.
 Veneroni 12
 Verwilt 19 f. 67. 412
 Vierbach 511
 Villada 221

 Villanueva 473
 Villecourt 275. 301
 Vincent 337
 Virgil 549
 Vives 383. 420
 Vogelsang 151. 477 f.
 Vogt 133 g
 Völker 215
 Volkmer 33 a
 Vonier 1. 70
 Vosté 76. 211. 258 f. 297
 Vykoukal 549

 Walz 401
 Wardrop 267
 Watzinger 179
 Weber, H. E. 202
 Weber, Kath. 355
 Weber, W. 124
 Weiher 409 f.
 Weinreich 117 f. 123. 234
 Weißenberger 494
 Wessenberg, v. 514 f.
 Wiedemann 147
 Wieland 74 f.
 Wiet 275
 Wilcken 197

 Wilke 154 f.
 Will 416
 Williams 184
 Wilmart 387. 427. 454
 Wilms 424
 Wissig 451
 Witzel 136
 Wohleb 417
 Wojciechowski 453
 Wolff, M. 302
 Wolff, O. 335
 Wolters 121
 Woroniecki 38
 Wreden 133 b
 Wronka 549
 Wühr 425

 Young 92

 Zarncke 428
 Zorell 94
 Zrens 42
 Zscharnack 59 d
 Zschietzmann 118
 Zunini 535



DR. ILDEFONS HERWEGEN O.S.B.

ABT VON MARIA LAACH

Kirche und Seele

(Aschendorffs zeitgemäße Schriften, Heft 9) 3./4. Aufl. RM 1.—

„Der am 29. 9. 25 auf der Trierer Görrestagung gehaltene Vortrag weist mit tiefgründigem Ernst auf die Tatsache hin, daß, zumal durch den germanischen Geist, statt des objektiven, kirchlichen Mysteriums mit seinem *opus operatum*, der objektiven Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes, die subjektive, ethische Frömmigkeit mehr und mehr im Bewußtsein der Gläubigen herrschend wurde. . . Der protestantische Voluntarismus ist germanischen Geistes. . . Die gegenreformatorische Frömmigkeit rettete die menschliche Seite des Mysteriums. . . Heute ist die Zeit da für eine tiefere Überwindung der Glaubensspaltung aus dem alle Bezirke des menschlichen Seins in Gott verklärenden Mysterium.“

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Band VI

★

Christliche Kunst und Mysterium

(Aschendorffs zeitgemäße Schriften, Heft 19) 1./2. Aufl. RM 1.—

„Diese Schrift bietet der christlichen Kunst viel Förderliches, indem sie mit grundsätzlichen Erwägungen und geschichtlichen Belegen klar und wohlgeordnet nachweist, daß gerade das Mysterium zu einer wahrhaften Gemeinschaftskunst hinführt.“

Deutsche Reichszeitung, 13. 4. 29

„Theologians, historians and artists of today will find this little work full of inspiration and ideas for the proper understanding of true Christian art.“

Orate fratres, June 1929

Durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER IN WESTFALEN

BV

170

J3

1973

v. 10

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

332468

23-262-002

